
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00257069 5



Das Kausalproblem

bei

Kant und Schopenhauer

Inaugural-Dissertation

der

ıohen philosophischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Slavi P. Tschauscheff

aus Silistra (Bulgarien)

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professors Dr. L. Stein ıgenommen.

BERN, den 12. Mai 1906.

Der Dekan: Prof. Dr. G. Huber.

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1906.

Das Kausalproblem
bei
Kant und Schopenhauer

Inaugural - Dissertation

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

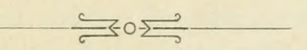
Slavi P. Tschauscheff

aus Silistra (Bulgarien)

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professors Dr. **L. Stein** angenommen.

BERN, den 12. Mai 1906.

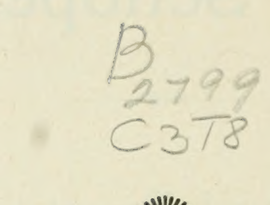
Der Dekan: **Prof. Dr. G. Huber.**



BERN

Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.

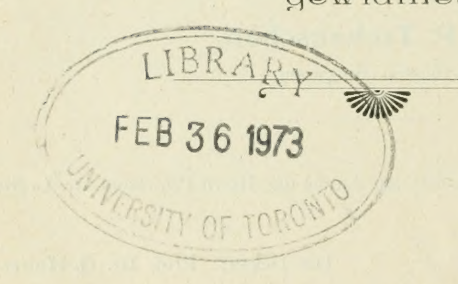
1906.



Zum Andenken

meines Vaters

gewidmet.



Das Kausalproblem bei Kant und Schopenhauer.

Eines der Hauptprobleme, die Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft einer eingehenden Untersuchung unterzogen hat, ist das Kausalproblem, d. h. das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Im nachfolgenden werden wir versuchen sowohl die Kantische Theorie der Kausalität, als auch die Kritik und die Umbildung zur Darstellung zu bringen, welche dieselbe durch Schopenhauer erfahren hat und dabei einige wichtige Konsequenzen berücksichtigen, die sich daraus für die Theorie des Sehens ergeben. Zuvor aber wollen wir die Beziehungen Kants zu seinem Vorgänger D. Hume erörtern und die Gesichtspunkte hervorheben, welche für die Gestaltung der Kantischen Theorie der Kausalität massgebend gewesen sind. Dies erscheint um so notwendiger, als Kant selbst den Einfluss Humes so hoch anschlägt, dass er in seinen Prolegomena ausdrücklich erklärt: seine Kritik der reinen Vernunft sei nichts weiter, „als die Ausführung des Hume'schen Problems in seiner möglichst grössten Erweiterung" (Prol. Ausg. Schulz S. 35). Allein man muss diesen Ausspruch Kants cum grano salis verstehen und nicht etwa glauben, dass Kant ganz ausschliesslich unter dem Einfluss Humes gestanden habe. Vielmehr lassen sich an Kants Kritik der reinen Vernunft deutliche Spuren erkennen, die auf einen Einfluss Newtons, dann vor allem Leibnizens und anderer Vorgänger und Zeitgenossen hinweisen [1]. Darauf werden wir später noch zurückkommen. Zunächst haben wir uns mit der Hume'schen Kritik und Theorie der Kausalität zu beschäftigen.

Humes scharfsinnige Kritik richtet sich hauptsächlich gegen die bei früheren Philosophen weit verbreitete Ansicht, dass der

[1] Siehe Liebmanns „Analysis der Wirklichkeit" S. 208—256, 2. Aufl.

Kausalnexus, den wir zwischen zwei Erscheinungen, resp. Objekten annehmen, vollkommen begreiflich und etwas den Dingen immanentes sei. Dem gegenüber weist Hume überzeugend nach, dass dies nicht der Fall ist, und das Kausalgesetz weder ein Axiom noch ein Empeirem, weder, a priori noch a posteriori gewiss ist. Er war der erste unter den Philosophen, welcher mit vollem Bewusstsein die Frage nach der logischen Berechtigung der kausalen Urteile oder, mit Kant zu reden, nach dem Dignitätsgrad des Kausalgesetzes aufwarf. Er legte sich die Frage vor: Worin mag der Grund liegen, dass wir von dem Eintritt einer Erscheinung auf den Eintritt der darauffolgenden Erscheinung schliessen? Sind alle kausalen Urteile, die wir vollziehen, logisch fundiert? Diese Frage verneint H. entschieden. Nach ihm handelt es sich bei den kausalen Urteilen um eine Beziehung, die zu den Tatsachen als etwas völlig neues hinzutritt, und die eben deswegen unmöglich ein Werk unserer Vernunft sein kann, da diese sich bloss analytisch betätigt, d. h. die Begriffe in ihre Bestandteile zergliedert, ohne dadurch unsere Erkenntnis zu bereichern. Ein anderes Charakteristikum unserer Vernunfterkenntnisse ist, dass sie sämtlich auf dem logischen Prinzip der Identität und des Widerspruches beruhen. Auf dieses Prinzip lassen sich aber die kausalen Schlüsse nicht zurückführen, weil die verknüpften Perzeptionen sich sehr wohl ohne Widerspruch trennen lassen und ihr kontradiktorisches Gegenteil immer möglich bleibt. Eben hier entdeckt unser Philosoph den grossen Irrtum der früheren Denker, d. h. der Rationalisten, die da glaubten, dass die Ursache in sich die Wirkung involviere, und diese aus jener begrifflich erschlossen werden könne.

Ebenso kann der Grund der Synthese, die wir bei dem kausalen Schliessen vollziehen, nicht in der Erfahrung[1] liegen; denn die Erfahrung gibt uns bloss eine Aufeinanderfolge gewisser Wahrnehmungen, nicht aber ihre Auseinanderfolge oder, um Kants Ausdruck vorwegzunehmen: wir haben nur ein Folgen, aber kein Erfolgen (Krit. d. r. V. S. 108). Jede Perzeption verbürgt sich selbst, sie weist nicht über sich selbst hinaus. Dass ich an einem Zeitpunkt zwei Erscheinungen auftreten sehe, lässt nicht den Schluss zu, dass sie in der Zukunft stets verbunden auftreten müssen. In der Erfahrung finden wir nur ein post hoc, wofür ein propter hoc zu setzen uns nicht berechtigt. Wenn der Grund der angeblich notwendigen

[1] Erfahrung ist hier gleichbedeutend mit Sinnesempfindung, wie in diesem Falle auch bei Kant, wie wir später sehen werden.

Verbindung in den kausalen Urteilen weder im Denken, noch in der Erfahrung liegt, das Kausalgesetz also weder ein Axiom, noch ein Empeirem ist, so folgt daraus nach Hume eben, dass der Kausalnexus keine „notwendige Verbindung“, sondern vielmehr eine subjektive Nötigung darstellt, die, wie er meint, vermöge der Einbildungskraft und der Assoziationsregeln in uns zu stande kommt. Weil wir öfter eine Erscheinung B auf die Erscheinung A folgen sehen, so glauben wir unter dem Druck des psychischen Zwanges der Gewohnheit, dass sie auch fürderhin notwendig aufeinanderfolgen müssen. Mithin folgert Hume, haben alle kausalen Urteile, die wir tagtäglich über die Gegenstände fällen, keine notwendige, sondern nur eine subjektive Geltung. Es gibt nach Hume eine rein empirische Wissenschaft, die sich mit der Aufzählung der Tatsachen befasst und eine mathematische Wissenschaft, deren Erkenntnisse sich auf das logische Prinzip der Identität und des Widerspruches bezw. auf eine Analysis der „Ideen“ in ihre Bestandteile gründet. Alle übrigen Wissenschaften, die das Kausalgesetz zu ihrer Voraussetzung haben, stehen auf unsicherem Boden.[1]

Alle diese kritischen Betrachtungen Humes, die wir mit ein paar Strichen gekennzeichnet haben, wirkten mächtig und bestimmend auf Kant ein; im wesentlichen stimmte er ihnen bei; allein er war weit davon entfernt, „ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben“ (Prol. Einleit. S. 34). Ausser durch Hume wurde Kant auch durch Newton beeinflusst, und seine auf solider Basis gegründete Naturwissenschaft war gleichsam die negative Instanz, um einen Ausdruck K. Fischers hier zu gebrauchen, an welcher der Skeptizismus scheitern musste.[2] So durch die kritischen Erörterungen Humes angeregt und von der Naturphilosophie Newtons belehrt, gewann Kant eine neue Grundlage. von der er eine neue Lösung des Kausalproblems versuchte. Seine Methode war die Newtons.

---

[1] Siehe Humes „Traktrt. über die menschl. Natur“ II. Teil S. 99 ff. herausg. v. Lipps.

[2] Was die Streitfrage anbetrifft, ob Hume ein Skeptiker war, schliessen wir uns hier der Ansicht Steins an, der nachgewiesen hat, dass H. den Skeptizismus als Methode nur einen heuristischen Wert zuerkannte, während er aufs schärfste sich gegen den Skeptizismus als Prinzip wendet. (Siehe Stein „Der soziale Optimismus“ S. 131 ff.) Wenn wir weiter von Skeptizismus H's sprechen, so fassen wir denselben in der erstern Bedeutung. Ueber den erkenntnistheoretischen Wert des Zweifels siehe Rickert H. „Der Gegenstand der Erkenntnis“ S. 8, ff, 2. Aufl.

Er wollte der Newton der Vernunft werden, wie sich Liebmann treffend ausdrückt.[1] Kant hält in Uebereinstimmung mit Hume eine Deduktion der objektiven Geltung der Kausalität von der Erfahrung[2] her für unmöglich; denn, wie er sich ausdrückt: „Die Erfahrung sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es notwendiger Weise so und nicht anders sein müsse“ (Krit. d. r. V. Einl. S. 35, herausg. v. K. Kehrbach). Ferner ist Kant mit Hume darüber einig, dass der Grund der kausalen Verknüpfung in dem erkennenden Subjekt zu suchen ist, aber er weicht von ihm entschieden ab, indem er nicht wie jener den Kausalnexus der Willkür und dem Spiel unserer Vorstellungen preisgibt, sondern in demselben vielmehr eine Funktion unseres spontanen Denkens erblickt. Oder mit anderen Worten: Kant versucht statt einer psychologischen Lösung des Kausalproblems eine logische.[3] Er ist also im Gegensatz zu Hume, ein Apriorist, d. h. er nimmt an, dass es gewisse Prinzipien gibt, die unabhängig von der Erfahrung sind und diese vielmehr erst möglich machen. Er steht in dieser Hinsicht auf demselben Standpunkte wie Leibniz. Er erkennt auch die Wahrheit des von den Sensualisten aufgestellten und durch Leibniz ergänzten Satzes an „*Nihil est in intellectu quod non ante fuerit insensu, nisi intellectus ipse*“. Allein der kantische Apriorismus unterscheidet sich von dem Leibniz'schen Apriorismus dadurch, dass alle apriorischen Erkenntnisformen, „die in unserem Gemüt breit liegen“, einen nur immanenten Gebrauch haben, d. h. nur innerhalb der Sphäre unseres Bewusstseins anwendbar sind, nicht aber eine transzendente, jenseits der Erfahrung liegende Bedeutung besitzen, wie bei Leibniz.[4] Der kantische Apriorismus ist, wie wir es nennen ein immanenter, der Apriorismus Leibnizens dagegen ein transzendenter. D. Hume hatte, wie wir sahen, durch seine zersetzende Kritik die Grundlage der theoretischen Naturwissenschaft erschüttert und ihr die Existenzberechtigung als Wissenschaft völlig abgesprochen. Dem gegenüber übernimmt es Kant, sie gemäss dem jetzt gewonnenen Standpunkte von neuem zu begründen.

---

[1] Siehe Liebmann, „Analysis der Wirklichkeit“ S. 238. Vergl. hierzu Cohen, „Theorie d. Erfahr.“ S. 55, 67.

[2] Erfahrg.-Sinnesempfind. Vergl. Vaihinger, „Comment. z. Kr. d. r. V. I. Bd. S. 176. Eucken, „Grdbg. d. Gegenw.“ S. 59, 62.

[3] Vergl. E. Kœnig: „Entwickl. Kausalbl.“ I. Bd. S. 207. Stein, L. „Der soziale Optimismus“ S. 147 u. S. 150.

[4] Siehe A. Lange „Geschichte d Materialismus“, Bd. II. S 34

„Ihre objektive Notwendigkeit zu retten“, wie sich Vaihinger richtig ausdrückt, „das war eine der Grundtriebfedern der kantischen Philosophie“.[1] Treten wir nun der kandischen Lösung des Problems näher. Schon Hume erkannte, wie wir oben hervorhoben, in den kausalen Urteilen eine Synthese, die er seinen Prinzipien gemäss psychologisch aus der Ideenassoziation ableiten wollte. Kant pflichtet ihm insofern bei, als er wie jener in den kausalen Schlüssen eine Synthesis erkannt, die als eine völlig neue Beziehung zu dem Subjekts- und Prädikatsbegriff hinzutritt; allein, was den Ursprung dieser Synthese anbelangt, so perhorresziert er die Hume'sche Lösung und sucht sie Leibniz folgend, im transzendentalen, apriorischen Denken.[2] Kant adoptiert die Unterscheidung, die Leibniz in seiner „Monadologie“ zwischen vérités éternelles und vérités de fait macht. Entgegen der Ansicht Humes, der nur den ersteren die logische Notwendigkeit vindizierte, unternimmt es Kant die objektive Gültigkeit der letzteren zu begründen. Bei ihm tritt diese Unterscheidung auf, als eine Unterscheidung von „synthetischen und analytischen Urteilen“. Es gibt wie Kant sagt, synthetische Urteile a priori.[3] Er fragt sich jetzt: Wie sind sie möglich? Welches sind die Regeln und die Bedingungen, die diese synthetischen Urteile ermöglichen? Sie können nach Kant einzig und allein auf regressivem Wege, a conditionato, ad conditionem eruiert werden. Auf diese Weise findet er die reinen Verstandesgrundsätze, die den Stammbesitz unseres Verstandes ausmachen und denen gewisse Stamm- oder Verstandesbegriffe oder Kategorien zu Grunde liegen.

Zur vollständigen Feststellung derselben benutzt Kant die Urteilstafel der traditionellen Schullogik, wobei sich für jede Urteilart eine Kategorie ergibt. Hieraus entsteht für ihn die schwierige Frage: wie ist es möglich, dass die Verstandesbegriffe trotz ihres subjektiven Ursprunges eine objektive Geltung haben können? Diese Frage bezeichnet Kant als quaestio juris, mit ihrer Beantwortung beschäftigt sich die transzendentale Deduktion. Diese hat nach ihm die Aufgabe,

---

[1] Siehe Vaihinger „Commentar“ z. K. d. r. V. I. Bd. S. 360.

[2] Vergl. E. König „Entwickl. d. Kausalprobl.“ I. Bd. S. 15.

[3] Fast alle Kantforscher sind der Meinung, dass der Hume'sche Gegensatz zwischen logischen und psychologischen Wahrheiten, zwischen Denkzwang und Anschauungszwang, viel klarer und präziser ist, als die kantische Unterscheidung. Näheres darüber siehe L. Stein, „Der soziale Optimismus“ S. 144.

die Rechtmässigkeit des Kategoriengebrauches nachzuweisen, im Gegensatz zu der empir. Deduktion, die nur die Beantwortung der quaestio facti bezweckt. Kant sagt in Krit. d. r. V. S. 107/8 „Ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welche eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollen, (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objektive Gültigkeit dieses Begriffs a priori muss dargetan werden können) und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn dass Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im Gemüt a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäss sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände vor uns sein würden, dass sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäss sein müssen, davon ist die Schlussfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es können wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände, und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktion des Denkens auf keine Weise."

In der Vorrede zur zweiten Auflage der Krit. d. r. V. entwickelt Kant in ein paar prägnanten Sätzen das Programm, welches seinem Hauptwerk zu Grunde liegt. Die Neuheit und Originalität seines Standpunktes vergleicht er hier nicht unzutreffend mit dem des Kopernikus, welches das bis dahin in der Astronomie geltende geozentrische System durch das heliozentrische ersetzte. Kant sagt wörtlich: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten: aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit

besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll.“ (S. 17). Diese Betrachtung Kants, die er in betreff der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft anstellt, gilt auch mutatis mutandis für die Naturwissenschaft, deren Existenzberechtigung Kant nachweisen will. Der oben zitierte Passus Kants enthält implizite die Lösung der vorhin von ihm aufgeworfenen Frage nach der Rechtmässigkeit des Kategoriengebrauchs. Wenn einmal nach Kant die Kategorien apriorischen Ursprungs sind, zugleich aber für die Erfahrung resp. für die Gegenstände gelten sollen, so bleibt nichts anders übrig, als zu erklären, dass die Kategorien eben die Bedingungen und Gründe für die Möglichkeit der Erfahrung abgeben. Dieses ist, wie Kant sagt, „das Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss“. (Kr. d. r. V. S. 110.) Im darauffolgenden Abschnitt, wo Kant in extenso von der Entstehung der Erfahrung bezw. dem Anteil des Denkens an diesem Prozess handelt, will er den Nachweis für die Richtigkeit seiner Behauptung liefern. Wenden wir uns dieser Untersuchung zu und verfolgen wir, wie er im einzelnen seiner Aufgabe gerecht wird.

Mit der Affektion unserer Sinne durch die Dinge an sich werden viele Empfindungen in unserem Bewusstsein ausgelöst, die vermöge der „vor aller Erfahrung im Gemüte liegenden“ Anschauungsformen räumlich und zeitlich geordnet werden, wodurch dann die Erscheinungen entstehen. Diese allein bilden eine Vielheit mannigfaltiger Perzeptionen, die an sich zueinander in keiner Beziehung stehen. Erfahrungserkenntnis wird daraus erst dann entspringen, wenn die isolierten Empfindungen in einen Zusammenhang gebracht werden oder um Kants eigene Worte zu gebrauchen: „wenn an diesen Eindrücken eine Synthesis vorgenommen wird“. Diese Synthesis setzt ein spotanes Vermögen voraus, welches Kant Einbildungskraft nennt und von dem Vermögen der Rezeptivität streng unterschieden wissen will. Die Einbildungskraft bewirkt, dass wir beim Eintritt einer neuen Empfindung die vorausgegangenen in unserem Bewusstsein reproduzieren, d. h. also die Mannigfaltigkeit der Empfindungen in Verbindung setzen, woraus dann das Weltbild hervorgeht. Kant sagt in Bezug darauf: „Nun ist offenbar, dass wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern

denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehenden (die ersten Teile der Linie, die vorhergehenden Teile der Zeit oder die nacheinander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können" (Kr. d. r. V. S. 117). „Die Synthesis der Apprehension ist also," um uns Kants eigener Worte zu bedienen, „mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden". Allein die Funktion der Einbildungskraft sichert die Erfahrungserkenntnis noch lange nicht; wir würden mit ihr die ins Bewusstsein eintretende Vorstellung stets als neue auffassen, ohne dieselbe mit der gleichen, früher einmal vorhandenen und latent gewordenen Vorstellung als identisch zu erkennen. Die Einbildungskraft also erweist sich, trotzdem sie ein spotanes Vermögen repräsentiert, als unzulänglich eine Erfahrungserkenntnis zu gewährleisten. „Sie gibt uns zwar Erscheinungen," wie Kant sagt, „aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung" (Krit. S. 133). Damit also Erfahrungserkenntnis zustande kommt, muss eine andere Fähigkeit postuliert werden, die eben das verrichtet, was die Einbildungskraft nicht zu leisten vermag. Dieser hinzutretende Faktor ist nach Kant die Rekognition — die Synthesis der Rekognition im Begriff.

Sie wird sich nur dann völlig betätigen können, wenn im Flusse der Erscheinungen ein umwandelbares transzendentales, mit sich identisch bleibendes Bewusstsein, im Gegensatz zu dem empirischen, dem Wechsel der Vorstellungen unterworfenen Bewusstsein, angenommen wird. Dieses ursprüngliche transzendentale Bewusstsein bezeichnet Kant als transzendentale Apperzeption, als das Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis.[1] Kant sagt selbst hierzu: „Dass sie (die transzendentale Apperzeption) diesen Namen verdiene, erhellt schon daraus, dass selbst die reinste objektive Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der

[1] Nach Hume ist transzend. Apperzeption ein Bündel von Vorstellungen. Kant, auch Schopenhauer, wie wir sehen werden, machen Front gegen diese Anschauung Humes.

Anschauungen auf sie möglich sind. Die nummerische Einheit dieser Apperzeption liegt also a priori allen Begriffen ebensowohl zu Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit“ (Kr. d. r. V. S. 121). Die transzendentale Apperzeption ist nicht bloss die intellektuelle Bedingung für das Zustandekommen der Rekognition, sondern sie ist zugleich der Grund für die Möglichkeit der Objekte resp. für die Einheit der Natur.[1] Sie bildet das Korrelat aller unserer anschaulichen und begrifflichen Erkenntnis. Die zuletzt von uns behandelte Funktion, die wichtigste von allen in der Genesis der Erfahrungsobjekte, ist anderseits eine Betätigungsform unseres Denkens; sie ist eine Denkfunktion, ein Verstandesakt. Sie bildet gleichsam den intellektuellen Faktor unserer Erkenntnis überhaupt. Die Perzeptionen, die uns die Sinnlichkeit zuführt, werden durch das intellektuelle Vermögen in Erfahrungserkenntnisse[2] verarbeitet. Mit dieser Betrachtung sind wir unserem Ziele einwenig näher gerückt. Es ist eben hier der Ort, die Frage aufzuwerfen: Welches sind die Regeln, durch deren Anwendung das Denken die vereinzelten Wahrnehmungen in Erfahrungsgegenstände umwandelt? Die Frage ist nach dem Gesagten leicht zu beantworten. Die Regeln sind eben die Verstandesgrundsätze, in denen wir am Anfang unserer Betrachtung die synthetischen Prinzipien erkannten, die unseren synthetischen Urteilen zu Grunde liegen und sie ermöglichen. Kant sagt hierüber wörtlich: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich, die eben angeführten Kategorien sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingung der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erfahrungen zu denken und haben also a priori objektive Gültigkeit; welches dasjenige war was wir eigentlich wissen wollten“ (Kr. d. r. V., S. 124).

In den Prolegomenen (§ 18) unterscheidet Kant Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile. Die ersten sind solche, die bloss subjektive Geltung haben; die letzteren dagegen besitzen objektive Gültigkeit. Jene drücken bloss eine „logische Verknüpfung der Wahrnehmungen

---

[1] Die Natur bedeutet hier die gesetzmässig geordnete Sinnenwelt. Siehe K. Fischer S. 409.

[2] Ueber die zweifache Bedeutung des Begriffes d. Erfahrung bei Kant siehe Vaihinger, Komm. I. Bd. S. 176 ff.

in einem denkenden Subjekt“ aus und bedürfen keines reinen Verstandesbegriffes; diese erfordern jederzeit über die Vorstellung der sinnlichen Anschauung noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist“. Alle Urteile, die wir über die Gegenstände fällen, sind nach Kant zuerst Wahrnehmungsurteile. Erst durch ihre Subsumtion unter einen Verstandesbegriff werden sie Erfahrungsurteile, d. h. sie erhalten den Charakter der Notwendigkeit und der Allgemeingültigkeit. Dadurch werden sie zugleich auf Objekte bezogen und bekommen mithin auch eine gegenständliche Bedeutung. „Es sind“, wie Kant sagt, „objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe“ (Prol. § 19). Diese Unterscheidung erläutert Kant an einem Beispiel, welches wir, weil es unser Problem unmittelbar berührt, wörtlich anführen. In einer Anmerkung der Prolegomena heisst es: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein blosses Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit, ich mag dieses so oft und Andere auch noch so oft wahrgenommen haben. Die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: Die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft und das synthetische Urteil wird notwendig allgemein gültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt“ (Prol. 20, Anm.).

Aus alle dem geht hervor, dass unser Denken, bezw. unser Verstand sich nach zwei Seiten hin betätigt: einmal reflektierend, indem er die Bedingung für das Zustandekommen sämtlicher Erfahrungsurteile bildet, das andere Mal objektivierend, indem er selbst die Erfahrungsobjekte erzeugt.[1] Die Rechtsfrage, wie die Kategorien trotz ihres subjektiven Ursprunges eine objektive Gültigkeit haben können, ist nunmehr durch die transzendentale Deduktion beantwortet. Wir subsumieren alle Wahrnehmungen unter die Verstandesbegriffe, weil nur dadurch erst Erfahrungserkenntnis zustande kommt. Damit ist auch die Frage nach der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Natur im Sinne Kants gelöst. Unter Natur versteht Kant „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (Prol. § 14). Diese allgemeinen Gesetze sind nichts anderes, als

---

[1] Vergl. E. König, „Entwickl. d. Kaus. Pr.“, I. Bd., S. 262.

eben die synthetischen Regeln, die Ordnung und Zusammenhang in das Chaos der durch die Sinnlichkeit gegebenen Erscheinungen bringen. Kant äussert sich darüber folgendermassen: „Wie ist Natur in formaler Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erfahrungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen als: sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewusstsein notwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigentümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objekte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist" (Prol. § 36). Damit haben wir die Grundzüge der transzendentalen Logik gegeben, deren Aufgabe war, die Regeln, resp. Begriffe unseres Verstandes, welche den Urteilen zu Grunde liegen, zu eruieren und ihre objektive Gültigkeit nachzuweisen. Nun sind die Kategorien nicht mehr subjektive Regeln unseres Verstandes, sondern Gesetze, die eine objektive Erkenntnis begründen. Vor allen übrigen Kategorien nimmt die der Kausalität bei Kant eine hervorragende Stellung ein; auf sie hat er den meisten Nachdruck gelegt, und das mit Recht; denn es war, wie wir sahen, gerade der Kausalgedanke, an dem D. Hume seine zersetzende Kritik ausübte, woraus sich dann für ihn die Unmöglichkeit einer logischen Begründung der Naturwissenschaften ergab. Kant unternimmt nun nichts geringeres, als diesen obersten Grundsatz der Naturwissenschaft neu zu begründen bezw. seine logische Berechtigung nachzuweisen. Abgesehen aber von dem allgemeinen Beweis, den Kant in seiner transzendentalen Deduktion für die Gesamtheit der Kategorien vorbringt, liefert er in dem Kapitel über die „Analogien der Erfahrung", besondere Beweise für einzelne wichtige Kategorien.

In der zweiten Analogie der Erfahrung behandelt Kant am eingehendsten unser Problem, nämlich die Kategorie der Relation. Fassen wir seine Beweisführung dort näher ins Auge. Kant geht hier von der Tatsache aus, dass die Apprehension des Mannigfaltigen successiv sei. Diese Zeitfolge der Succession ist ursprünglich ganz unbestimmt und subjektiv. Es fragt sich nun, wie wir zu einer objektiven Zeitfolge der Erscheinungen kommen. Diese Frage bildet den springenden Punkt der ganzen Kantschen Argumentation, und von ihrer Beantwortung hängt letzten Endes die Möglichkeit einer

kausalen Erkenntnis ab. Kant bedient sich bei seinen Erörterungen des folgenden berühmt gewordenen Beispieles: Die Apprehension der Teile eines vor mir stehenden Hauses ist stets successiv, zugleich aber beliebig; ich kann z. B. von dem Giebel des Hauses anfangen und bei dem Boden desselben endigen oder dieselbe Reihe rückwärts durchlaufen, oder von rechts nach links oder umgekehrt apprehendieren. Die Succession bleibt also hier stets willkürlich umkehrbar. Anders verhält es sich bei der Betrachtung der Bewegung eines Schiffes, welches den Strom hinabfährt. In diesem Falle haben wir es nicht mehr mit einer subjektiven Folge der Apprehension zu tun, denn die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen ist nicht beliebig, sondern an eine bestimmte Ordnung gebunden: ich muss stets das Schiff erst an einem Punkte A, dann bei B u. s. w. wahrnehmen. Die Vorstellungsreihe ist also hier im Gegensatz zu dem erstenBeispiel eine festbestimmte und nicht beliebig umkehrbare; mithin haben wir eine objektive Begebenheit vor uns. Sowohl im ersten, als auch im zweiten Falle handelt es sich um Erscheinungen, Vorstellungsreihen, die innerhalb unserer immanenten Sphäre des Bewusstseins sich abspiegeln. Die oben aufgeworfene Frage würde jetzt dahin lauten: Korrespondiert der Folge der Vorstellungen im Subjekt eine gleiche Folge der Erscheinungen im Objekt? Ist die Zeitfolge der Teile des Hauses und der Orte in der Bewegung des Schiffes an sich die gleiche, wie in der ursprünglichen Apprehension?[1] Gibt es nicht ein Kriterium zwischen der subjektiven und der objektiven Zeitfolge, zwischen der Koexistenz und der Succession? Man könnte darauf vielleicht antworten: Ja, allerdings, wir haben ein solches Kennzeichen und dieses ist eben durch die Zeitordnung selbst gegeben. Eine solche Antwort wäre aber für Kant widersinnig, denn dadurch bekennt man sich zu der Voraussetzung mancher dogmatischer Philosophen, dass nämlich die Zeit eine den Dingen an sich inhärente Eigenschaft sei, woraus dann folgt, dass sie ausser uns existiert, was Kant für einen Zirkel hält.[2] Das wirckliche Kriterium besteht vielmehr nach Kant einzig und allein in einer Regel, die vor aller Erfahrung die Zeitfolge im Objekt so bestimmt, dass sie unter gleichen Bedingungen jederzeit, also notwendigerweise

[1] Siehe Kants Kr. d. r. V., S. 182. Vergl. hierzu Laas, „Analog. d. Erfahr". §§ 21 u. 37.

[2] Siehe K. Fischer, „Gesch. d. neuern Philos". Bd. IV., S. 436, Jub. Ausgb.

stattfindet.[1] Diese Regel ist eben keine andere als die der Kasualität. Indem das Kasualitätsprinzip die Zeitfolge notwendig bestimmt, konstituiert eo ipso den transzendentalen Gegenstsand.[2] Hören wir Kants eigene Worte darüber, er sagt: „Man siehet bald, dass, weil Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinungen im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselbe könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel enthält, ist das Objekt“ (Krit. d. r. V., S. 183).[3] Ziehen wir die Summe unserer bisherigen Darlegungen. Durch die apriorische Regel der Kausalität wird das Zeitverhältnis der Erscheinungen bestimmt oder mit Kant zu reden, die subjektive Folge der Apprehension wird in eine objektive Folge der Erscheinungen umgewandelt. Daher ist die Ordnung zweier Wahrnehmungen, A und B, die im Subjekte aufeinanderfolgen, eine objektiv-notwendige, wenn A jederzeit vorausgeht und B darauf folgt, d. h. wenn A als Ursache, B als Wirkung aufgefasst wird. Belegen wir das mit einem Zitat aus Kants Hauptwerk. Er sagt da: „Wenn wir also erfahren, dass irgend etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, dass irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Objekt sagen, dass es folge, weil die blosse Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes

---

[1] Siehe hierzu die Ausführ. A. Riehl im „Philos. Kritizismus“, II. Bd. I. T. S. 250 ff: Bütschli, O. „Kants Lehre von der Kausalität“ in „Annalen der Naturphilosophie“. IV. 3, S. 358 ff.

[2] Transzendental heisst hier, alles was als konstituierendes Moment der Erfahrung (im allgem. Sinne) erkannt worden ist. Siehe König „Entwick. d. C. Prop“. I. Bd., S. 293. Treffend bezeichnet es Liebmann als metakosmisch. Siehe seine „Analys. d. Wirklichk.“ S. 238, ferner Vaihinger, „Comm.“ II. Bd., S. 7.

[3] Der transzendentale Gegenstand bei Kant ist nicht dasselbe wie das „Ding an sich“, sondern es ist eine Schöpfung unseres spontanen Verstandesvermögens, unseres Denkens. Identifiziert man dieses transzendentale Erfahrungsobjekt mit dem Dinge an sich, so gerät man dadurch in Widersprüche und Antinomien, wie das Kant in seiner Dialektik nachgewiesen hat.

bestimmt ist, keine Folge im Objekt berechtiget. Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, dass ich meine subjektive Synthesis (der Apprehension) objektiv mache, und, nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich" (Krit. d. r. V. S. 185). Daraus folgt für Kant, dass die Beziehung, in die wir eine Wahrnehmung zu einer andern vorhergehenden setzen, nicht willkürlich umkehrbar ist; ich kann nicht einmal die Wahrnehmungsreihe A-B, das andere Mal B-A folgen sehen, sondern ich muss stets zuerst A, darauf B auftreten sehen; diese beiden Wahrnehmungen stehen mit andern Worten in einem notwendigen Kausalnexus. Da nach Kant die Notwendigkeit oder wie er sagt: das „Nicht-anders-sein-können" eines Prinzips ein Zeichen seiner Apriorität ist, so folgt daraus, dass die Regel der Kausalität eine appriorische ist, oder, wie Riehl sich treffend hierzu ausdrückt, „gerade der Beweis der Notwendigkeit einer Denkfunktion zur Verwandlung empfundener Eindrücke oder Wahrnehmungen" in beurteilte Objekte ist die transzendentale Rechtfertigung ihrer Apriorität.[1]

Die oben vorgeführte Beweisführung Kants für die Apriorität der Kausalität ist, wie man sofort einsieht, gegen Humes Lösung des Kausalproblems gerichtet. Dieser versuchte, wie wir sahen, die Kausalität aus der Erfahrung abzuleiten, indem er erklärte, sie sei unserer Gewöhnung entsprungen, die sich durch vielfache Wiederholungen derselben Perzeptionen ausgebildet habe. Er hält das propter hoc für das psychologische Resultat eines oft wiederholten post hoc. Diese Deduktion des propter hoc aus dem post hoc ist nach Kant eine Unmöglichkeit; denn zwei Perzeptionen, die aufeinander folgen, werden nur dann eine objektive Zeitfolge abgeben, wenn sie der Regel der Kausalität unterworfen sind. Also gerade das umgekehrte ist nach Kant richtig: nämlich, dass das propter hoc das post hoc bestimmt. Nicht die oft wiederholte Succession ist die Bedingung der Kausalität, sondern die Kausalität stellt sich dar, als die Bedingung der objektiven Succession. Hume führt die Kausalität auf die Succession zurück und glaubt damit das ganze Problem gelöst zu haben. Ueber die Schwierigkeit, die nach Kant darin liegt, die objektive Zeitfolge im Gegensatz zu der subjektiven

[1] Siehe Riehl, „D. philos. Kritizismus", II. Bd. I. Th., S. 252.

fest abzugrenzen und zu fixieren, setzt sich D. Hume hinweg, weil er sie gar nicht sieht. Der Punkt, auf den Kant gerade so grosses Gewicht legt, ist von Hume gar nicht untersucht worden. Eben darum macht er sich eines Zirkels schuldig, indem er voreilig die Erfahrung resp. die objektive Zeitfolge von vornherein als gegeben betrachtet, woraus er dann die Kausalität ableitet. Kants Beweisführung läuft, wie man sieht, darauf hinaus, die Hume'sche Lösung des Kausalproblems resp. eine etwaige empirische Deduktion des Kausalproblems schlechthin ad absurdum zu führen. Kant ist, was nach dem obigen einleuchtet, wie Hume ein Vertreter der Successionstheorie. Nach ihm ist in der kausalen Relation die Ursache stets früher, als die Wirkung; jene ist das zeitliche Prius, diese das zeitliche Posterius, oder um die termini technici des Aristoteles und der Scholastiker zu gebrauchen, das eine ist eine apriorische, das andere eine aposteriorische Erkenntnis.[1] Daraus folgt, dass eine Koexistenz der Ursache und Wirkung nicht möglich ist: denn, wie Kant sagt, „die Ursache kann ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten“ (Krit. d. r. V., S. 191). Gesetzt dieser Fall träte ein, so würde der ganze Weltlauf sich in einem Moment zusammenziehen.[2] Wenn man andrerseits der Successionstheorie recht gibt, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Die tagtägliche Erfahrung lehrt uns, dass es viele Fälle gibt, wo Ursache und Wirkung gleichzeitig sind, z. B. um hier Kants eignes Paradigma anzuführen, der geheizte Ofen und die Wärme in einem Zimmer. „Ich sehe mich nach der Ursache um und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser, als Ursache mit seiner Wirkung der Stubenwärme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwischen Ursache und Wirkung, sondern sie sind zugleich, und das Gesetz gilt doch“ (Kr. d. r. V., S. 190). Wie lässt sich diese Schwierigkeit eliminieren? Um ihr zu begegnen macht Kant eine strenge Unterscheidung von Zeitablauf und Zeitordnung. Im oben angeführten Beispiel Kants sind der geheizte Ofen und die Wärme hinsichtlich ihres Zeitablaufes gleichzeitig, dagegen hinsichtlich ihrer Zeitordnung ist der geheizte Ofen vor der Stubenwärme. „Die Zeit“, wie Kant sagt: „zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhältnis der einen zur andern bleibt doch immer der Zeit nach

[1] Siehe K. Fischer, IV. Bd., S. 191. Vaihinger, Comm. I. Bd. S. 191.
[2] Siehe E. König, „Ent. d. C. P.“ I. Bd. S. 316.

bestimmbar" (Kr. d. r. V., S. 191). Zur Veranschaulichung dieser seiner Unterscheidung führt Kant ausserdem noch ein anderes Beispiel an: die Kugel und die durch sie bewirkte Vertiefung auf einem Kissen. Die Ursache und die Wirkung sind im vorliegenden Falle zugleich: reflektiert man jedoch auf ihre dynamische Verknüpfung, so ist die Ursache früher als die Wirkung, in unserem Beispiel die Kugel früher als die Vertiefung; das kausale Verhältnis ist also hier ein bestimmtes und nicht umkehrbares. Wenn man den Fall umgekehrt denkt, d. h. wenn ich zuerst eine Vertiefung auf dem Kissen sehe, so folgt daraus nicht, dass sie von einer bleiernen Kugel herrührt.

Ein anderes Moment des Kantschen Kausalbegriffes, das von grosser Wichtigkeit ist und wodurch er sich von seinem Vorgänger Hume unterscheidet, ist das Moment des Wirkens, der Begriff der Kraft. Kant sagt: „Die Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz (Kr. S. 191). Aus unsern bisherigen Ausführungen geht klar hervor, dass Kant nicht bloss annahm, die Wirkung folge stets auf die Ursache, sondern auch jene erfolge aus dieser oder was dasselbe besagt, Kant legt der Ursache eine innewohnende Kraft bei, die die Wirkung hervorbringt.[1]

Das Resultat, zu welchem Kant in seiner Untersuchung kommt, ist also folgendes: die apriorische Regel, die unsere Wahrnehmungen in der Weise reguliert, dass sie jederzeit notwendig in einer bestimmten Ordnung auftreten, ist die der Kausalität. Da alle Erscheinungen ihr unterworfen sind, so ist sie zugleich ein Gesetz oder, um mit Kant zu reden: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung". (K. d. r.V., zweite Auflage.) Eine Veränderung tritt niemals vereinzelt auf, sondern bildet stets ein Glied in der Kette eines bestimmten Kausalnexus. Kannt nennt die Gesamtheit aller gesetzmässig geordneten

[1] Wartenberg, Dr. M. „Kants Theorie der Kausalität". Auf die schwierige Frage, ob Kant den Begriff des Wirkens in den Kausalbegriff aufgenommen hat, können wir hier nicht eingehen. Siehe darüber König, „Ent. d. C. P." I. Bd. S. 318—320. Wir schliessen uns der Ansicht an, dass Kant einen Kraftbegriff in der kausalen Relation angenommen hat und demnach er als Begründer des Dynamismus gilt. Seine diesbezüglichen Schriften, in welchen er seine Ansichten darlegt, sind: „Monadologia physica" und später in seiner „metaphys. Anfangsgr. der Naturwissenschaft". Siehe Liebmann: „Gedanken und Tatsachen", II. Bd., 2. Heft, S. 129.

Erscheinungen Natur[1] und die Möglichkeit unserer Erkenntnis des Universums ist dadurch gegeben, dass wir die Gesetze desselben bestimmen. Liebmann bemerkt hierzu sehr richtig: „Die strenge Gesetzmässigkeit des Weltlaufs im Ganzen, wie im Einzelnen fällt eben zusammen mit der Begreiflichkeit des Weltlaufes: wo sie aufhörte, da stünde der Verstand still.[2] Daraus geht hervor, dass die Gesetzmässigkeit, die wir im Naturgeschehen beobachten, ihren Grund allein in unserem Verstande hat, indem die Bedingungen möglicher Erfahrung liegen. Bei jedem Versuche sie empirisch aus den Objekten abzuleiten würden die beiden Merkmale der Gesetzmässigkeit, nämlich Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit fehlen. Kant sagt in Bezug darauf: „Eine solche und zwar notwendige Uebereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der blossen allgemeinen Gesetzmässigkeit der letztern völlig einerlei. Das erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen a priori (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zu Grunde gelegt werden, also bleibt nur das zweite übrig".[3] (Proleg. S. 101.) Nach allen diesen Erörterungen erscheint jetzt die kopernikanische Wendung Kants als vollkommen gerechtfertigt. Jetzt konnte er seinen berühmten Ausspruch tun: „Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie ihr vor" (Proleg., S. 102). Dieses Wort enthält in nuce das ganze Ergebnis seiner Kritik, und deswegen verdient es als Motto seinem Hauptwerke vorgesetzt zu werden. Demnach sind die Naturgesetze nichts weiter als hinausprojizierte Denkgesetze, oder wie sich Stein bildlich ausdrückt „die Natur ist ein grosser Universalphonograph, der uns die Melodien

---

[1] Ueber den doppelten Sinn des Ausdruckes reine Naturwissenschaft bei Kant siehe Vaihinger „Komm." I. Bd. S. 305.

[2] „Analysis der Wirklichkeit" S. 190.

[3] Es ist hier bei Kant das empirische Gesetz wohl von einem allgemeinen Verstandesgesetz zu unterscheiden: jenes setzt „gewisse Wahrnehmungen voraus", dieses dagegen „enthält die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung". Das erstere ist stets dem letzteren subordiniert.

singt, die wir zuvor in den Schalltrichter hineingetrillert haben". („An der Wende des Jahrhunderts". S. 20; „Soziale Frage im Lichte der Philosophie", S. 58 und 519, 2. Aufl.; „Der Sinn des Daseins", S. 57). Die Welt erscheint also nicht als eine Abbildung der Aussendinge, wie die alten Philosophen meinten, sondern sie ist eine Schöpfung unseres spontanen Geistes. Diesem sind aber in seiner Tätigkeit gewisse unübersteigliche Schranken gesetzt: sie aufzuzeigen und hiermit den Standpunkt des immanenten Appriorismus zu begründen, war die Aufgabe der Kant'schen Erkenntnistheorie.

* * *

Von den Epigonen Kants war es ausser Fichte namentlich Schopenhauer, auf den seine Transzendentalphilosophie einen entscheidenden Einfluss ausübte. Er selbst gesteht dies, indem er in der Vorrede seines Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" ausdrücklich erklärt: „Kants Philosophie ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird" (Edit. Griesebach, S. 13). Was wir bei Schopenhauer finden, ist ein modifizierter Kantianismus: Nicht Kant widerlegen will er, sondern vielmehr seine Fehler aufdecken und berichtigen und dadurch seine Philosophie zur Vollendung bringen. Die Korrekturen und die Modifikationen, die er an der Philosophie Kants vornimmt, beziehen sich meistens auf seine Erkenntnistheorie, die wir in grossen Zügen dargestellt haben. Das Kardinalproblem der Kausalität, dem Kant so viel Nachdenken gewidmet hat, nimmt auch in der Erkenntnistheorie Schopenhauers eine hervorragende Stellung ein. Betrachten wir die Gestalt und die Fassung näher, die es durch Schopenhauer erfahren hat.

Den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Schopenhauers bildet der Satz „die Welt ist meine Vorstellung".[1] Dies ist nach ihm eine Wahrheit a priori, mit deren Einsicht erst die philosophische Besonnenheit beginnt. Mit diesem Satze ist aufs schärfste der Phänomenalismus, der schon durch Cartesius in die neuere Philosophie eingeführt wurde, ausgesprochen. Er sagt, dass die objektive Welt, die sich uns darbietet, nicht wie der naive Realismus meint, zweimal vorhanden ist, sondern nur einmal in mir und zwar zunächst als Bewusstseinsinhalt, als Vorstellung. Hieraus entspringt aber sofort

[1] Ueber die verschiedene Bedeutung dieses Satzes siehe Volkelt, „Schopenhauer", S. 65 ff.

die schwierige erkenntnistheoretische Frage: Wie gelangen wir denn zu einer objektiven Anschauung der Dinge? Schopenhauer meint, genau so wie Kant, dass wir nur vermittelst gewisser in uns bereitliegender Grundformen a priori eine objektive Welt erkennen können und zwar sind solche die Kausalität, der Raum und die Zeit. Sie liegen vor aller Erfahrung im Intellekte präformiert und sind Spezifikationen des Satzes vom zureichenden Grunde, welcher der gemeinschaftliche Ausdruck für die gesetzmässige Verbindung unserer Vorstellungen ist. Der Satz vom zureichenden Grunde, das prinzipium rationis sufficientis, nimmt verschiedene Gestalten an, gemäss den verschiedenen Vorstellungsklassen. In der ersten Vorstellungsklasse, unter die alle empirischen Vorstellungen fallen, tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, das principium rationis sufficientis fiendi, d. h. als Gesetz der Kausalität. In der zweiten Vorstellungsklasse, die alle abstrakten, durch das Denken gewonnenen Begriffe umfasst, tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom Grunde des Erkennens principium rationis sufficientis cognoscendi. In der dritten Klasse, in die nach Schopenhauer die apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit gehören, tritt der Satz vom Grunde in der Form des Satzes vom zureichenden Grunde des Seins auf, principium rationis sufficientis essendi. Endlich in der letzten Vorstellungsklasse, der wichtigsten nach Schopenhauer, die das Subjekt des Willens begreift, gestaltet sich der Satz vom Grunde als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, oder als Gesetz der Motivation. Diese vier Gestaltungen bezeichnet Schopenhauer als vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Es handelt sich hierbei nicht, wie der Ausdruck „Wurzel" leicht den Anschein erwecken könnte, um völlig von einander verschiedene Wurzeln, die ihren Ursprungsort in unserem Bewusstsein haben und selbständig neben einander bestehen, sondern jede von diesen stellt eine Anwendungsart der obersten Kategorie des Satzes vom Grunde dar. Man bezeichnet es als das Verdienst Schopenhauers, den Erkenntnisgrund von dem Kausalgrund, die durchgängig von dogmatischen Philosophen vor Kant, besonders von Spinoza konfundiert wurden, streng unterschieden zu haben.[1] Anderseits aber hat man an seiner Distinktion bemängelt,

---

[1] Vor Schopenhauer hat auf diesen Fehler nach K. Fischer Crusius aufmerksam gemacht. Siehe s. „Gesch. d. neu. Phil.", Bd. IX, S. 163.

dass sie willkürlich und logisch nicht gerechtfertigt sei.[1] Gehen wir jetzt auf die für uns wichtigste Form des Satzes vom Grunde ein, auf das Gesetz der Kausalität.

Schopenhauer steht mit Kant auf dem Standpunkt des Apriorismus. Nach ihm sind Raum, Zeit und Kausalität nicht empirischen Ursprungs, sondern vor aller Erfahrung gegeben. Sie sind, mit Kant zu reden, Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Bei dieser Gelegenheit spricht Schopenhauer von der Unzulänglichkeit der Ansicht des naiven Realismus, der bekanntlich annimmt, dass die objektive Aussenwelt ohne unser Zutun vorhanden sei, und dass sie durch das Medium der Sinne in unseren Kopf hineingelange. Daran zu glauben, bemerkt Schopenhauer drastisch „muss man von allen Göttern verlassen sein" (Satz v. Grd., § 21, S. 66). Damit findet der Sensualismus, der bloss mit der Sinnesempfindung auskommen zu können glaubt, eo ipso seine Widerlegung. „Die Empfindung ist", nach Schopenhauer, „ein ärmliches Ding, ein Vorgang im Organismus selbst, als solche auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher an sich selbst nie etwas enthalten, das jenseits dieser Haut, also ausser uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm sein, welches eine Beziehung auf unsern Willen besagt, aber etwas Objektives liegt in keiner Empfindung" (Satz v. Grd., § 21, S. 60). Die subjektiven Empfindungen bilden nach ihm vielmehr das Material, aus dem unser Verstand durch seine apriorischen Funktionen die objektive Aussenwelt konstruiert. Die in uns vorhandenen Empfindungen haben ursprünglich nur einen zuständlichen Charakter, d. h. sie sind Veränderungen, die nur allein in der Form des innern Sinnes, der Zeit, also successiv auftreten. Die objektive Anschauung entsteht nur durch den Hinzutritt der andern Hauptfunktionen unseres Intellekts, hauptsächlich durch die Kausalität. Vermöge des Gesetzes der Kausalität fassen wir die sinnlichen Eindrücke als Wirkungen auf, die als solche notwendig gewisse Ursachen haben müssen. Diese Ursachen werden zugleich vermittelst der Raumanschauungen durch den Verstand ausserhalb unseres Leibes verlegt. Das Gesetz der Kausalität ist es, welches dann diese Veränderungen in das Verhältnis von Ursache und Wirkung bringt, wodurch erst die objektive Anschauung entsteht. Demnach sind es nur Veränderungen, die dem Gesetze der Kausalität oder dem zureichenden

[1] Siehe den Aufsatz v. J. V. A. Hickson in der vierteljährlichen Schrift f. wissensch. Phil., 25. Jahrgang, S. 147.

Grunde des Werdens, wie Schopenhauer es auch treffend nennt, unterworfen sind, nicht aber reale, fertige Objekte. Daher ist es nach Schopenhauer ein falscher Sprachgebrauch, wenn man die Objekte selbst als Ursache ansieht: „Es hat keinen Sinn zu sagen, ein Objekt sei Ursache eines andern, zunächst, weil die Objekte nicht bloss die Form und Qualität, sondern auch die Materie enthalten, diese aber weder entsteht, noch vergeht; und sodann, weil das Gesetz der Kausalität sich ausschliesslich auf Veränderungen, d. h. auf den Ein- und Austritt der Zustände in der Zeit bezieht, als woselbst es dasjenige Verhältnis reguliert, in Beziehung auf welches die frühere Ursache, die spätere Wirkung heisst und ihre notwendige Verbindung das Erfolgen“ (Satz v. Grd., § 20. S. 49). Aus diesen Erörterungen ergibt sich für Schopenhauer folgende Fassung des Kausalgesetzes: „Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen ist“ (Welt als Wille und Vorstellung, I. Buch, Kap. 4, S. 52). Die Kette der Kausalität ist notwendig anfangs- und endlos: Die Begriffe, causa prima und causa sui werden von Schopenhauer als völlig widerspruchsvoll verworfen. „Das Gesetz der Kausalität ist also nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen, wie ein Fiaker, den man, angekommen wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem, von Goethes Zauberlehrlinge belebten Besen, der einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen, so dass nur der alte Hexenmeister selbst ihn zur Ruhe zu bringen vermag“ (Satz v. G., S. 51, § 20).

Schopenhauer verficht die sog. Successionstheorie, zu deren Vertretern, wie wir schon sahen, Hume und Kant gehörten. Auch nach ihm geht die Ursache stets die Wirkung, der Zeit nach, voran. Es ist vollkommen widersinnig, meint er, zu behaupten, dass Ursache und Wirkung zugleich seien: es gibt wohl Fälle, wo wir nicht imstande sind, alle sich schnell aufeinanderfolgenden Veränderungen wahrzunehmen, und infolge dessen schliessen, dass keine Zeit zwischen denselben verlaufen sei, resp. die Ursache und Wirkung simultan seien. Dieser Schluss ist jedoch irrig: Denn gesetzt er wäre richtig, so kämen wir konsequenterweise zu der Annahme, dass alle Ereignisse in rerum natura sich in einem Augenblick abspielen würden, was eine Absurdität ist. Vielmehr stellen alle Veränderungen im Weltlauf ein Kontinuum dar, deren einziger Regulator das Gesetz der Kasualität ist. In diesem Zusammenhang bespricht Schopenhauer

das Beispiel Kants von dem Ofen und der Stubenwärme. Nach Schopenhauer ist die Annahme einer Simultanität von Ursache und Wirkung unmöglich und ungereimt: eben deswegen bezeichnet er das hierzu angeführte Beispiel Kants als irrig: Kant hat nach ihm irrtümlicherweise statt der Veränderungen (der Zustände) der Dinge, die Dinge selbst für die Ursache gehalten und dadurch den oben gerügten Fehler begangen. Schopenhauer sagt weiter in Bezug hierauf; „Der Zustand des Ofens, dass er eine höhere Temperatur, als das ihn umgebende Medium hat, muss der Mitteilung des Ueberschusses seiner Wärme an dieses vorhergehen, und da nun jede erwärmte Luftschicht einer hinzuströmenden kälteren Platz macht, erneuert sich der erste Zustand, die Ursache, und folglich auch der zweite, die Wirkung, so lange, als Ofen und Stube nicht dieselbe Temperatur haben. Es ist hier also nicht eine dauernde Ursache, Ofen und eine dauernde Wirkung, Stubenwärme, die zugleich wären, sondern eine Kette von Veränderungen, nämlich eine stete Erneuerung zweier Zustände, deren einer Wirkung des andern ist. Wohl aber ist aus diesem Beispiel zu ersehen, welchen unklaren Begriff von der Kausalität sogar noch Kant hatte“ (S. v. G., § 47, S. 168 ff.).

Diese kritische Bemerkung Schopenhauers halten wir für durchaus zutreffend: denn es erscheint uns vollkommen unerfindlich, wie ein starres, unveränderliches Ding, der Ofen, eine Zustandsänderung, die Stubenwärme zur Wirkung haben kann. Auf der andern Seite müssen wir Kant hier in Schutz nehmen. Den Vorwurf, den Schopenhauer gegen Kants Theorie der Kausalität erhebt, schiesst über das Ziel hinaus. Kant lag es fern, zu behaupten, dass die Dinge selbst Ursache von Veränderungen seien. Im Gegenteil! Der Gedanke, dass der Begriff der Kausalität auch dann einen Sinn erhält, wenn er auf Veränderung bezogen wird, worauf Schopenhauer unberechtigterweise einen Originalitätsanspruch erhebt,[1] ist früher

[1] Siehe E. Laas, „Kants Analogien der Erfahrung“, S. 139—140; J. V. A. Hickson i. d. Vierteljahrsschrift f. w. Philos., 25. Jahrg., S. 149. Hier sei im Vorbeigehen die Kontroverse gestreift, die sich über diesen Punkt zwischen Wundt und Sigwart entsponnen hatte. Nach Wundt bezieht sich die Kausalität nur auf Ereignisse oder Veränderungen, nicht auf die Dinge. Die Dinge sind nach ihm nur die „permanenten Bedingungen“ der Wirksamkeit. (Wundts „Logik“, I, S. 536 ff.). Sigwart polemisiert dagegen und meint, dass die Kausalität in solcher reinen abstrakten Fassung nicht durchführbar ist. „Der Begriff der Veränderung lässt sich“, nach Sigwart, „ohne den des Dinges oder des Gegenstandes überhaupt nicht denken“. Es ist gar

schon von Kant an verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes ausgesprochen worden, wenn derselbe auch nicht in schärferer Form hervortritt. Was Kant mit dem angeführten Beispiel wollte, war, die anscheinend koexistierenden Erscheinungen zu erklären, worauf er, um seine Behauptung, dass die Kausalität sich nur auf successiv auftretende Veränderungen bezieht, zu retten, gezwungen sah, einen Unterschied zwischen Zeitordnung und Zeitablauf zu machen.[1] Folgen wir jetzt nach dieser Zwischenbemerkung weiter dem Gedankengange Schopenhauers. Wir haben mit Schopenhauer in dem Gesetz der Kasualität diejenige Norm erkannt, die ausschliesslich die Veränderungen, den Wechsel der Zustände eines oder mehrerer Objekte bestimmt. Diesen Veränderungen liegt nach Schopenhauer ein beharrliches Substrat, eine Materie oder Substanz (diese Begriffe sind nach ihm identisch, siehe S. v. G., § 26, S. 99) zu Grunde, die dem Kausalgesetz vollständig entrückt ist. Hieraus ergibt sich der Satz von der Beharrlichkeit der Substanz, welcher besagt, dass die Materie weder entsteht, noch vergeht mithin quantitativ unveränderlich ist. Diesen führt Schopenhauer nicht als eine besondere selbstständige Kategorie auf, sondern vielmehr als ein Korollarium der Kausalität.[2] Wenn wir alle kausalen Beziehungen samt ihren spezifischen Qualitäten, d. h. die „Wirkungsarten des Körpers" ausscheiden, so bleibt nur die Materie übrig: sie ist die blosse Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst objektiv gedacht; sie ist daher „kein Objekt der Anschauung", „sondern ein zu jeder Realität als ihre Grundlage hinzugedachtes". (S. v. G., § 21, S. 94).

Das Zustandekommen der Veränderung bezw. der Eintritt der Wirkung ist allein bedingt durch die Naturkräfte. Das Wesen derselben bleibt uns stets verborgen, und ihre Erkenntnis entzieht sich für immer unserm Verstande. Daher bezeichnet sie Schopenhauer mit dem scholastischen Ausdruck qualitates occultae. Was uns von

nicht gleichgültig, an welchen Dingen die Veränderung vor sich geht. Beispielsweise: „Wenn die Wirkung das „Ereignis" des Schmelzens ist, so schmilzt Eisen bei einer andern Temperatur als Eis". (Sigwart „Logik", II. S. 173 p., 2. Aufl.). Vergl. hierzu Horn. Ric. „Der Kasualitätsbegriff in der Philosophie und im Strafrecht", 1893, S. 7 ff.

[1] Siehe Cohen: „Kants Theorie d. Erfahr.", S. 460—461.

[2] Diese Ableitung des Satzes von der Beharrlichkeit der Substanz von dem der Kasualität halten wir für nicht stichhaltig. An einer späteren Stelle werden wir uns mit dieser irrigen Ansicht Schopenhauers auseinandersetzen.

ihnen bekannt ist, sind nur ihre Aeusserungen, das Wie der Erscheinungen die per occasionem in die Form der Kausalität eingehen. nicht aber ihr Inhalt, das Was der Erscheinungen. Um hierzu das eigene Paradigma Schopenhauers anzuführen: „Dass der Bernstein jetzt die Flocke anzieht, ist die Wirkung: ihre Ursache (causa occasionalis) ist die vorhergegangene Reibung und jetzige Annäherung des Bernsteins und die in diesem Prozess tätige. ihm vorstehende Naturkraft ist die Elektrizität.“ (Satz v. Gr. § 20. S. 50). Hiernach definiert Schopenhauer das Naturgesetz „als die Norm. welche eine Naturkraft. hinsichtlich ihrer Erscheinung an der Kette der Ursachen und Wirkungen, befolgt, also das Band, welches sie mit dieser verknüpft“ (S. v. Grd. S. 59). Diese Definition des Naturgesetzes weicht entschieden von der Kantschen ab. während sie mit den Ansichten der heutigen Naturforschung im grossen und ganzen zusammenfällt.[1] Schopenhauer unterscheidet drei Formen der Kasualität. Die Ursache im engsten Sinne. den Reiz und das Motiv, denen naturgemäss drei Arten der Veränderung entsprechen. und zwar die unorganischen. die organischen Veränderungen und die tierisch-menschlichen Aktionen. In die erste Form fallen alle mechanischen, physikalischen und chemischen Ursachen. Für alle diese gilt das dritte Newtonsche Grundgesetz. nämlich. dass Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind, dass die Ursache an Grösse immer der Wirklichkeit gleichkommt. woraus dann folgt, dass jene aus dieser sich berechnen

[1] E. König unterwirft in seiner oft von uns zitierten Abhandlung Schopenhauers Lehre von den Naturkräften einer Kritik (II. Bd. S. 69—74) und sucht den Nachweis zu führen. dass dieselbe vom Standpunkte der exakten Naturforschung aus ganz unhaltbar und unbrauchbar sei: sie sei vielmehr „ein Produkt einer verfehlten Spekulation, welche sich auf rein grammatikalisches Missverständnis gründet (daselbst S. 72). Diese Ansicht Königs halten wir nicht für zutreffend. Nach unserem Dafürhalten verträgt sich Schopenhauers Lehre von den Naturkräften sehr wohl mit dem heutigen Dynamismus der Naturwissenschaft. Die exakte Naturforschung bezw. die Vertreter der dynamischen Theorie nehmen gewisse punktuelle Kraftzentren an, aus deren Wirkungen und mannigfaltigen Kombinationen die materielle Welt entsteht. Diese Hypothese stimmt mit der Schopenhauerschen Lehre von den Naturkräften überein. Dieselben sind, wie bekannt. ein X, etwas an sich Seiendes. welches allen Erscheinungen zu Grunde liegt. Sie repräsentieren das nicht wahrnehmbare Agens. bei dessen Anwesenheit erst die Wirkung aus der Ursache erfolgt. Bezeichnen wir es mit Liebmann (Analysis d. Wirkl. S. 141 ff) als causa efficiens und fassen wir unter causa occasionalis die sämtlichen wahrnehmbaren Realbedingungen zusammen, die notwendig

lässt und umgekehrt. Unter der zweiten Form fasst Schopenhauer alle Veränderungen in der organischen Natur zusammen; das sind die der Pflanzen und des vegetativen (bewusstlosen) Teils des tierischen Lebens. Hier sind Ursache und Wirkung nicht gleich, und die Grösse der Wirkung folgt keineswegs aus der Grösse der Ursache, wie es in der ersten Form der Fall war. Vielmehr kann hier sogar die Wirkung durch Verstärkung der Ursache aufgehoben werden. Die dritte Form der Kausalität (das Motiv) begreift alle mit Bewusstsein geschehenden Aktionen sämtlicher animalischer Wesen unter sich. Während die beiden ersten Formen der Kausalität, um in Wirksamkeit zu treten, stets des Kontaktes und einer gewissen Dauer bedürfen, so kann bei dieser letzteren die Einwirkung sehr kurz, ja momentan sein; das Motiv braucht nur wahrgenommen zu werden. Dieser letzte Punkt der Betrachtung Schopenhauers bildet gleichsam das Sprungbrett, wodurch er sich von seiner Erkenntnistheorie in seine Willensmetaphysik, in das Reich der Dinge an sich versetzt. Er reflektiert hier weiter folgendermassen: jede Handlung der Menschen muss stets motiviert sein, d. h. sie muss gemäss dem Gesetze der Motivation aus einer bestimmten Ursache notwendig hervorgehen. Das Innere der Erscheinungen, die sich in rerum natura abspielen, können wir niemals sehen, dies bleibt für uns stets ein Geheimnis. Was wir dabei wahrnehmen, sind nur Ursachen und Wirkungen, die aufeinanderfolgen, gleichsam ihr post hoc, nicht aber wie diese aus

---

vorhanden sein müssen, damit die Wirkung eintritt, so stellt sich heraus, wie Liebmann das in seinem Werke nachweist, dass hierin zwei sonst ganz heterogene Systeme übereinstimmen, nämlich die heutige Naturwissenschaft einerseits und der theologische Occasionalimus der Cartesianer andererseits. Beide Standpunkte unterscheiden sich dadurch, dass sie die causa efficiens verschieden benennen. Jene und mit ihr auch Schopenhauer, bezeichnen dieselbe als „Naturkraft", dieser dagegen als „Deus". Hier wie dort haben wir eine Metaphysik, die Metaphysik der einen ist immanenter Occasionalismus, die der andern transzendenter Occasionalismus. (Siehe Liebmann daselbst S. 191 f. und 350 f.). Wenn ferner König behauptet, dass der Begriff der Naturkraft bei Schopenhauer ein metaphysischer Begriff ist, wie etwa bei Malebranche, so ist ihm hierin völlig zuzustimmen, dass aber diese Hypothese falsch sei und zu keinem Ziele führe, ist nicht, wie König meint, aus der Geschichte der Philosophie einzusehen: ja gerade das Gegenteil lehrt sie uns bisweilen, nämlich, dass gewisse Hypothesen, die ursprünglich durch die Philosophen auf spekulativem Wege gewonnen sind, sich später als stichhaltig und fruchtbar erwiesen haben. (Vergl. hierzu Horn, R. „Der Kausalitätsbegriff in der Philosophie und im Strafrecht" S. 11 und 14).

jener erfolgen, die sog. causae efficientes, die qualitates occultae. Nur in uns selbst, in unsern Willenshandlungen können wir diesen unmittelbaren Kausalzusammenhang belauschen, „hier stehen wir", sagt Schopenhauer, „gleichsam hinter den Kulissen und erfahren das Geheimnis, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt. Hieraus ergibt sich der wichtige Satz: Die Motivation ist die Kausalität von Innen gesehen." Diesen Satz bezeichnet Schopenhauer als den Grundstein seiner Metaphysik. Auf den weiteren Aufbau seines metaphysischen Gebäudes wollen wir jetzt nicht eingehen. Später werden wir bei Gelegenheit diesen Punkt streifen und ihn einer Kritik unterwerfen.[1]

Die objektive Anschauung ist nach Schopenhauer durch und durch eine kausale Erkenntnis, d. h. eine Verstandeserkenntnis oder, wie er sich anders ausdrückt, „die ganze Wirklichkeit ist für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande" (W. a. W. u. V. § 4. S. 43). Daraus ergibt sich für Schopenhauer das sog. Prinzip der Intellektualität der Anschauung. Diese empirische Anschauung ist also nicht bloss das Produkt des sensualen Faktors; der Anteil des sensualen Faktors bei dem Zustandekommen der Anschauung ist zu gering. Die subjektive Empfindung allein kann zu keiner objektiven Anschauung führen; sie bildet vielmehr das rohe Material, welches unser Intellekt vermöge des ihm immanenten Kausalgesetzes zu objektiven Anschauungen verarbeitet. Unsere objektive Anschauung

---

[1] Nebenbei sei hier auf gemeinschaftliche und trennende Züge dieser Ansicht Schopenhauers und der Theorie der Kausalität Humes hingewiesen. Hume suchte, wie bekannt, den Kausalnexus psychologisch, mit Hülfe der in uns obwaltenden Assoziationsgesetze zu erklären, wobei er den Schluss post hoc, ergo propter hoc als einen verfehlten verwarf. Schopenhauer erkennt in Uebereinstimmung mit Hume an, dass wir in der Natur stets ein post hoc finden, allein er behauptet, nicht wie jener, dass der Kausalnexus, den wir in die Dinge hineindeuten, etwas subjektives und nicht notwendiges an sich trüge, sondern diese kausale Interpretation hält er für richtig und notwendig. Noch ein anderer Punkt, worin die beiden Denker differieren ist, dass Hume von vorneherein eine Abteilung der kausalen Verknüpfung aus dem Willensvorgang bekämpft, während Schopenhauer dies bewusster Weise tut. In diesem Punkt stimmt Schopenhauer mit Maine de Biran überein, der den Kausalbegriff auch aus dem unmittelbaren Willensvorgang deduziert. (Vergl. „Oeuvres philos. publiées" und „Oeuvres inédites publiées par E. Naville, III. Bd., 1859 I., p. 258 ff. Vergl. hierzu Volkelt „Erfahrung und Denken" S. 91 ff., 1. Aufl.).

also trägt durchgängig den Charakter der Intellektualität an der Stirn.

Dieser Prozess der Objektivation, den der Verstand an den Empfindungen vollzieht, die uns durch die Sinne zugeführt werden, ist kein bewusst reflektierender, sondern ein intuitiver, unbewusster Prozess. Im Anschluss daran unterscheidet Schopenhauer eine intuitive und eine diskursive Erkenntnis. Jene ist nach ihm eine primäre, diese eine sekundäre Erkenntnisart. Das subjektive Korrelat der ersten Erkenntnisart ist der Verstand, das der zweiten die Vernunft. Es leuchtet sofort ein, dass hierbei das Verhältnis dieser beiden Erkenntnisvermögen, trotz der formellen Uebereinstimmung sich ganz anders gestaltet als bei Kant.[1] Die Anschauung bedeutet nach Kant bekanntlich lokalisierte und zeitlich-geordnete Affektionen unserer Sinne. Letztere erhalten ihre objektive Geltung erst durch das gesetzmässige transzendentale Denken, wodurch dann die Erfahrung entsteht. Die Erfahrung ist also nach Kant das Produkt sowohl eines sensualen Faktors, d. i. der reinen Sinnlichkeit mit ihren immanenten Formen — Raum und Zeit —, als auch eines intellektuellen Faktors — der Denkformen oder Verstandskategorien —. Was die Kausalität anbetrifft, so ist sie nach ihm eine Denkkategorie, ein Verstandesgrundsatz, der die Succession der Anschauungen gesetzmässig regelt und ihnen den gegenständlichen Charakter verleiht. Ganz anders liegt die Sache bei Schopenhauer. Er nimmt auch wie Kant einen sensuellen und einen intellektuellen Faktor zur Erklärung der Genesis der Erfahrungsobjekte an. Allein bei ihm erhalten diese Funktionen eine ganz andere Anordnung und vor allem eine ganz andere Bedeutung. Während Kant eine objektive Anschauung für eine contradictio in adjecto hält, so ist diese nach Schopenhauer allein das Richtige. Die Anschauung besitzt nach ihm von vorneherein einen gegenständlichen Charakter. Es gibt nach ihm bloss subjektive Empfindungen, die uns die Sinne vermitteln, und objektive Anschauungen, die unser Verstand aus jenen gleichsam schafft. Das transzendentale Denken, das nach Kant die Funktion hat, aus den Anschauungen die Erfahrungsobjekte zu konstituieren, bekämpft Schopenhauer aufs schärfste. Er meint, dass Kant deswegen diesen Irrtum begangen habe, weil er „das Verhältnis zwischen Empfindung,

---

[1] Ueber die Bedeutung der Ausdrücke Verstand und Vernunft bei Kant siehe Vaihinger „Comm.“ I. Bd., S. 230.

Anschauung und Denken falsch gefasst hat und demnach die Anschauung, deren Form doch der Raum und zwar nach allen drei Dimensionen sein soll, mit der blossen subjektiven Empfindung in den Sinnesorganen identifiziert, das Erkennen eines Gegenstandes aber allererst durch das vom Anschauen verschiedene Denken hinzukommen lässt.“ (W. a. W. u. V. I. Anhang. — Krit. d. Kant. Phil. S. 603). Den transzendentalen Gegenstand Kants hält Schopenhauer aus diesem Grunde für ein Unding, da er weder eine intuitive Vorstellung, noch ein abstrakter Begriff sein soll, also etwas nicht vorhandenes darstellt. Daher verlangt er, dass wir von den Kategorien, denen gemäss der Gegenstand gedacht wird, „elf zum Fenster hinauswerfen und allein die Kausalität behalten, jedoch einsehen, dass ihre Tätigkeit schon die Bedingung der empirischen Anschauung ist, welche sonach nicht bloss sensual, sondern intellektual ist, und dass der so angeschaute Gegenstand das Objekt der Erfahrung, eins sei mit der Vorstellung, von welcher nur noch das Ding an sich zu unterscheiden ist.“ (Krit. d. Kant. Phil. S. 572). Während bei Kant das Denken samt seinen Kategorien die Hauptfunktion in der Genesis der Erfahrungsobjekte ist, indem es die Objekte erst hinzudenkt, spielt dasselbe bei Schopenhauer eine untergeordnete Rolle: es hat einzig und allein mit dem Begriffe der diskursiven Erkenntnis zu tun, die der anschaulichen entsprungen ist und allen Wert durch ihre Beziehung auf letztere erhält.[1] An dieser Stelle rügt Schopenhauer an der Erkenntnistheorie Kants, dass sie die beiden obengenannten Erkenntnisarten „heillos vermischt habe“, und er bezeichnet diese Konfundierung als das Grundgebrechen, welches der ganzen Philosophie Kants anhafte. Kant hat nach Schopenhauer nicht sorgfältig untersucht, was ein Begriff und was eine Anschauung ist, sondern „ohne sich zu besinnen, oder umzusehen sein logisches Schema und seine Symmetrie verfolgt.“ (Krit. d. Kant. Phil. S. 554). Bei dieser Gegenüberstellung der Erfahrungs- resp. Wahrnehmungstheorien der beiden Denker muss noch ein wichtiger Gesichtspunkt methodologischer Natur hervorgehoben werden, aus welchem der Unterschied, der zwischen beiden besteht, als wohlbegründet erscheint. Diesen Punkt, mit dem wir uns eingehend beschäftigen werden, betrifft die Verschiedenheit der Methoden.[2] Kants neue Methode

[1] Vergl. diesbezügliche Ausführungen W. a. W. u. V. II. Kap. 7.

[2] Die durch K. angeregte Methodenfrage steht heutzutage im Vordergrund der philosophischen Diskussion. Von den zahlreichen Schriften, die

ist, wie er selbst bezeichnet, eine transzendentale. Fragen wir jetzt nach den charakteristischen Merkmalen, durch welche sich die neue Methode Kants von den übrigen unterscheidet. Humes Theorie der Wahrnehmung ist eine psychologische. Der Kausalgedanke war ihm nur das Produkt eines psychologischen Faktors der Assoziationsgesetze. Die psychologische Fassung der Kausalität führte ihn konsequenterweise zum Skeptizismus. Kant, der diesem Skeptizismus aus dem Wege gehen wollte, wurde durch Newton [1] zu einer neuen Methode geführt. Diese Methode ist die transzendentale. Das Verfahren, welches Kant bei der Erschliessung der Prinzipien, die den wissenschaftlichen Urteilen zu Grunde liegen, anwendet, ist ein analytisch-regressives. Diese transzendentalen Prinzipien bilden nach ihm die logischen Grundlagen, worauf sich jede Wissenschaft aufbaut, resp. jede mögliche Wissenschaft aufbauen soll.

Diese Grundsätze, die Kant als Niederschlag aus den vorgefundenen wissenschaftlichen Urteilen herauspräpariert, besitzen einen rein formalen Charakter: sie sind absolut starr, unveränderlich und jeder geschichtlichen Entwicklung entrückt. [2]

Wie aus dem obigen hervorgeht, will Kant durch seine Methode nicht die psychologische Entstehung und die geschichtliche Ent-

---

diese Frage behandeln, seien nur folgende erwähnt: Rickert, H. „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft"; Windelband, W. „Präludien" (nament. d. Artikel, kritische oder genetische Methode?) 2. Aufl., Rektoratsrede v. 1894, „Geschichte und Naturwissenschaft"; Scheler, M. „Transzend. und psychologische Methode"; Stammler, R. „Wissenschaft und Recht"; Stein, L. „An der Wende des Jahrhunderts", S. 168, „Die soziale Frage im Lichte der Philos.", S. 50 f.; Lamprecht, „Ueber geschichtliche Auffassung und geschichtliche Methode"; Oncken, A. „Geschichte der Nationalökonomie", I. Teil, S. 9.; Medicus, F. „Kant und Ranke", Kantstudien Bd. VIII, 1903.

[1] Die transzendentale Methode ist in dem Nachdenken über die Philososphae naturalis principia mathematica entstanden, wie sich Cohen sehr treffend ausdrückt. Ks. Theorie d. Erfahr. S. 67. Vergl. auch Liebmann, „Analys. d. Wirkl." S. 237.

[2] Dasselbe Verfahren schlägt Kant in seiner Moralphilosophie ein, indem er das Sittengesetz rein formal fasst und das sittliche Urteil nur auf den Willen, nicht auf die Handlung oder die Folgen derselben bezieht. Jede psychologische Begründung der Ethik erscheint dadurch bei Kant ausgeschlossen. Vergl. Zeller, „Vorträge und Abhandlungen", III. Sammlung (Art. Ueber das Kantsche Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprinzipien. Ferner Cohen, H., „Kants Begründung der Ethik" Sigwart, Chr., „Vorfrage der Ethik", S. 22 ff.

wicklung der Erkenntnisprinzipien verfolgen, sondern sie vielmehr logisch begründen und ihren Dignitätsgrad feststellen. Es fragt sich, ob Kant dieser seiner Aufgabe gerecht werden konnte ohne Zuhülfenahme gewisser psychologischer Betrachtungen? Darüber ist man verschiedener Meinung. Einige verdienstvolle Kantianer und Kantforscher wie Cohen,[1] Riehl[2] und König[3] bejahen diese Frage. Sie sind der Ansicht, dass die transzendentale Methode die sie akzeptieren, sehr wohl ihre Aufgabe verrichten kann, ohne die Psychologie heranzuziehen, und was Kant anbetrifft, so meinen sie, dass die psychologischen Betrachtungen innerhalb seiner Erkenntnistheorie nur dem Zwecke dienen, die Notwendigkeit der transzendentalen Bedingungen als Grundlagen der psychologischen Bedingungen der Wahrnehmung nachzuweisen. Dagegen heben andere Philosophen, wie Fries und Hebart und neuerdings Laas, Lipps u. a. nur die psychologischen Momente in Kants Erkenntnistheorie hervor, und stellen daher die Forderung auf, dass einer jeden Untersuchung über die apriorischen Elemente unseres Bewusstseins, sowie über ihren Erkenntniswert stets eine eingehende psychologische Erörterung derselben vorhergehen muss. Wir schliessen uns vorläufig der Ansicht Vaihingers[4] an, der unseres Erachtens hier das richtige getroffen hat. Kants Methode bezeichnet er als eine transzendental-psychologische. Die beiden Auffassungen, die wir eben skizziert haben, hält er mit Recht für einseitig und übertrieben. Kant hat nach ihm die Psychologie nicht vollständig aus seiner Erkenntniskritik verbannen wollen, sondern sie bildet vielmehr ein notwendiges Glied seiner Beweisführung. Die transzendentale und die psychologische Methode stehen bei Kant nicht in einem exklusiven Gegensatz, sondern ergänzen sich gegenseitig. Im Gegensatz zu der transzendental-psychologischen Methode Kants steht vielmehr die sog. empirisch-psychologische, die hauptsächlich durch Locke begründet und von Hume weiter ausgebaut wird. Diese ist es, welche Kant in seinen Werken auf Schritt und Tritt bekämpft, nicht aber die psychologische Methode schlechthin. Wenn es sich so verhält, so entsteht hieraus die Frage, ob überhaupt Kants Methode in der Gestalt, in welcher sie uns in seinen

---

[1] Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung", S. 66, 77.

[2] Riehl, „Philos. Kritizismus", I. Bd., S. 311 ff.

[3] König, „Entwickl. d. K.-Problems", I. Bd., S. 287 ff. Vergl. Stein, L. „Der soziale Optimismus", S. 32 ff.

[4] Siehe Vaihinger, „Comm.", I. Bd., S. 323 ff.

Werken entgegentritt, eine heuristische Bedeutung beizumessen ist? Die bisherigen Versuche, die von Seiten vieler Kantianer unternommen worden sind, die Methode Kants nach einer gewissen Richtung auszubilden, beweist zur Genüge, dass man bei Kant nicht stehen bleiben, sondern über ihn hinausgehen muss. Dieses Bestreben ist unserer Meinung nach an sich berechtigt. Es fragt sich nun, lassen sich nicht vielleicht die beiden Tendenzen, die bei Kant ineinanderübergehen, nach einer andern Richtung hin modifizieren oder, was dasselbe besagt: Könnte nicht ein dritter Weg gefunden werden, der für die wissenschaftliche Forschung fruchtbar wäre?

Es muss hier hinzugefügt werden, dass Kant innerhalb seiner Theorie der Erfahrung dem Transzendentalismus den Vorzug gegeben hat. Er weist bekanntlich eine empirisch-psychologische Abteilung — die quaestio facti der Erkenntnisformen — von vornherein zurück und will statt dessen die quaestio juris beantworten d. h. die konstitutiven Elemente unserer Erkenntnis logisch begründen. Diese Aufgabe, die er sich vindiziert, könnte er ohne Heranziehung psychologischer Tatsachen nicht vollständig lösen. Die transzendentale Ableitung der Erkenntnisbedingungen bedarf also gewisser psychologischer Erörterungen. Die psychologische Methode erweist sich mithin, obwohl untergeordnet, doch als ein notwendiges und unentbehrliches Anhängsel der transzendentalen Analysis der Erfahrung. Kant sagt an einer Stelle seiner Prolegomena: „Um alles bisherige in einem Begriff zusammenzufassen ist zuvörderst nötig die Leser zu erinnern, dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können (Prol. § 21 a.). Aus diesen Worten geht hervor, dass Kant, trotzdem er der transzendentalen Analysis den Vortritt lässt, doch die psychologische Betrachtungsweise als solche nicht ausgeschlossen wissen will. Welches ist die psychologische Betrachtungsweise resp. Methode, die geeignet wäre Kants Theorie der Wahrnehmung zu ergänzen? Diese Frage fällt für uns mit der vorhin angeschnittenen Frage zusammen, nämlich nach dem dritten möglichen Wege, den die Kant'sche Transzendentalphilosophie zulässt. Diese dritte Möglichkeit finden wir in der Theorie der Wahrnehmung Schopenhauers. Wie wir schon sahen, ist die Schopenhauer'sche Theorie der Wahrnehmung eine intellektualistische. Nach

ihm ist es der Verstand oder der Intellekt, der mit seiner immanenten Kausalfunktion den Weltbau konstituiert. Der Verstand ist bei Schopenhauer wie bei Kant transzendental: er schafft die Anschauung. Zur Rechtfertigung der Schopenhauer'schen Theorie der Wahrnehmung wollen wir hier zum Vergleich die Humes heranziehen, und auf die Vorzüge hinweisen, die jene gegenüber dieser besitzt. Der grosse Vorzug, der Schopenhauer'schen Theorie der Wahrnehmung, gegenüber der Humes ist der, dass sie sich nicht bloss mit einem assoziativen Faktor begnügt, sondern ausser ihm, im scharfen Gegensatz zu den Empirikern ein apperzeptives Vermögen,[1] nämlich den Intellekt annimmt. Während Hume die Kausalität auf die Mechanik mehrerer Vorstellungen resp. Assoziationen zurückführt, fasst Schopenhauer dieselbe als eine immanente Funktion unseres Verstandes auf. Stellen wir zur Veranschaulichung dies graphisch dar:

D. Humes Theorie der Wahrnehmung eine psychologisch-empirische.		**Schopenhauers Theorie der Wahrnehmung eine intellektualistische (transz.)**	
Der sensuale Faktor.	**Der assoc. Faktor. Die Einbildungskraft.**	**Der sensuale Faktor.**	**D. apper. od. d. int. F.**
Die Sukzession der Empfindungen (die Impressionen).	Einer Aufeinanderfolge der Empfindungen kosserpondiert eine Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen durch die Einbildungskraft. Die Kausalität ist demnach eine willkürliche und subjek. Verknüpfung der Wahrnehmungen.	Das Chaos der „nichtssagenden Empfindungen“.	Der Verstand bringt vermöge der Kausalfunktion die Erfahrung die gesetzmässige Ordnung, die objektive Anschauung zustande.

Den Vorzug, den wir bei Schopenhauers Theorie der Wahrnehmungen finden, bildet zugleich den Punkt, worin sich Schopenhauer mit Kant berührt. Sowohl Kant als Schopenhauer teilen die Ansicht, dass es bestimmte Gesetze gibt, die sich nicht in die psychologischen Assoziationsregeln auflösen lassen und daher einen höhern Dignitätsgrad beanspruchen als die letzteren. Kant nennt diese Gesetze: „Gesetze

[1] Aehnlich nimmt Wundt eine Apperceptionstätigkeit an, die einen höhen Dignitätsgrad besitzt als Assoziationsprozess. Es gibt nach ihm eine logische Kausalität, die höhere Erkenntnis als die Naturkausalität, resp. psycholog. Kausalität besitzt. Siehe „Logik“, 1. Bd., S. 627, 2. Aufl.

des transzendentalen Denken“. Schopenhauer dagegen nennt sie Intellektualgesetze oder mit Beibehaltung des Kant'schen Terminus „transzendentale Wahrheiten“. (Siehe S. v. Grd. §§ 32 u. 33.) Den Inbegriff der transzendentalen Wahrheiten bezeichnet er in Uebereinstimmung mit Kant als reine Naturwissenschaft. Die andern Differenzen zwischen Kant und Schopenhauer haben wir schon früher erörtert.

Zur Veranschaulichung möge folgende graphische Darstellung der Kant'schen Theorie der Erfahrung dienen:

Der sensuale Faktor.		**Der intellektuelle Faktor.**	
Die Affektion durch die Dinge an sich.	Die chaotischen Wahrnehmungen werden durch die reinen Formen der Sinnlichkeit (das Rezeptivitätsvermögen) Raum und Zeit geordnet.	**Analysis d. intell. Faktors psycholog. Funktion.**	**(Denkfunktionen) transc. log. Funktion.**
		A. Die Apprehension des Mannigfaltigen in der Anschauung.	reine Apprehension.
		B. Reproduktion in der Einbildungskraft.	d. transz. Synthesis.
		C. Rekognition im Begriff.	transz. Apperception.
			Verstandeskategorie Gesetze d. objektiv. Denkens.
Wahrnehmungsbilder. von subjektiv-zuständlichem Charakter mit zufällig willkürlicher Verknüpfung.			**Erfahrungsobjekte** von gegenständlich. Charakter mit notwend. Verknüpfung.

Wir haben oben die Philosophie Schopenhauers einen modifizierten Kantianismus genannt; dies muss aber cum grano salis verstanden werden. Denn trotz der innigen Verwandtschaft und Uebereinstimmung die zwischen den philosophischen Grundanschauungen dieser beiden Denker bestehen, lassen sich bei Schopenhauer gewisse Beziehungen und Gedankengänge nachweisen, die auf Originalität Anspruch machen können. Dies gilt besonders für unser Problem der Kausalität. Wir sahen, dass Schopenhauer gleich Kant auf dem Standpunkt des Apriorismus steht; allein bei ihm erfährt derselbe eine ganz andere Fundamentierung als bei Kant. Das Novum, das wir bei Schopenhauer finden, ist die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem erkannten Objekt und erkennendem

Subjekte. Alle Aussenobjekte die vom Subjekt erkannt werden, haben ihren Sitz zunächst in unserem eigenen Leibe. Da dieser zugleich ein Medium darstellt, welches uns Affektionen vermittelt, die dann unser Verstand aufnimmt und in Erkenntnisse verarbeitet, so ist er das erste und unmittelbarste aller Objekte, gleichsam der primus inter pares. Demnach sind uns die übrigen Objekte unmittelbar gegeben, d. h. sie sind zunächst in unserm sensiblen Leibe als subjektive Empfindungen gegeben, und sodann werden sie vermöge der intellektuellen Funktion der Kausalität objektiviert. Daraus geht hervor, dass es die Verstandesfunktion der Kausalität ist, welche die Erfahrung resp. die empirische Anschauung zu stande bringt. Sie ist also eine conditio sine qua non für die Existenz einer realen Welt ausser uns (praeter mentem). Bei dem Prozess der Verwandlung der subjektiven Empfindungen in objektive Anschauungen werden, wie wir sahen, ausser der Kausalität von unserem Verstande noch die beiden Formen der Sinnlichkeit — Raum und Zeit — herangezogen; diese bilden sozusagen ein Posterius im Vergleich zu der Kausalfunktion, die ein Prius darstellt. Sie ist in erster Linie diejenige Funktion, die die im Subjekt vorhandenen Empfindungen als Wirkungen auffasst und auf Objekte ausser uns als ihre Ursachen bezieht. Dieser Prozess der Objektivierung der Empfindung involviert nach Schopenhauer, was wir früher andeuteten, einen intuitiven, unbewussten Verstandesschluss im Gegensatz zu dem Vernunftschluss, der eine Verknüpfung von Urteilen, also diskursiv ist.[1] Schopenhauer kennt zwei Betätigungsformen der Kausalfunktion: eine reflektierende-bewusste und eine intuitive-unbewusste. Es ist die zweite Form der Kausalität, die er in seiner Untersuchung im Auge hat, nicht die erste, die bei ihm gar nicht in Betracht kommt.[2] An diesem Ort tadelt er mit Recht an Kant, dass er die beiden Formen der Kausalität vermischt und nicht auseinandergehalten hat. Er sagt hier: „Kant hat die Vermittlung der empirischen Anschauung durch das uns vor aller Erfahrung bewusste Kausalitätsgesetz entweder nicht eingesehen, oder weil es zu seinen Absichten nicht passte geflissentlich umgangen“ (S. v. Gr., S. 96, § 20). Schopenhauer zitiert ferner andere Belegstellen von Kants Kritik, um zu beweisen, dass Kant tatsächlich dem transzendentalen Realismus nahe gestanden hat. Er sagt hierzu: Nach Kant ist die „Wahrnehmung etwas ganz unmittel-

[1] Vergl. Liebmann, „Kant und Epigonen“, S. 167.

[2] Volkelt, „Schop.“, S. 102 ff.

bares, welches ohne alle Beihülfe des Kauselnexus und mithin des Verstandes zustande kommt; er identifiziert sie geradezu mit der Empfindung". Aus diesem Grunde kommt er zu der falschen Annahme, dass das Kausalgesetz als allein in der Reflexion, also in abstrakter, deutlicher Begriffserkenntnis vorhanden und möglich ist, hat daher keine Ahnung davon, dass die Anwendung desselben aller Reflexion vorhergeht, was doch offenbar der Fall ist, namentlich bei der empirischen Sinnesanschauung, an welche ausserdem nimmermehr zustande käme" (S. v. G., S. 97, § 21).[1]

Das Hauptverdienst Schopenhauers besteht, um dies zu rekapitulieren, darin, dass er am schlagendsten den Nachweis führte, dass wir nur unter der Voraussetzung des Kausalnexus zu einer extramentalen Erkenntnis der Dinge kommen können. Das Kausalgesetz ist das Band, das die Sinnesempfindung mit der objektiven Anschauung verknüpft. Es ist gleichsam die Brücke, die uns von der Sphäre der Immanenz zu der Sphäre der Transzendenz hinüberführt.[2] In diesem Punkt hat Schopenhauer, wie Liebmann richtig bemerkt, Kant wirklich korrigiert. (Vergl. s. Abhandl, „Ueber den objek. Anblick", S. 112 ff). Kant spricht im Anschluss des zweiten Raumarguments von einem Be-

---

[1] Man suchte diesen Vorwurf, den Schopenhauer Kant macht, dadurch zu entkräften, dass man auf die zweifache Funktion des Verstandesvermögens, nämlich einmal auf den reflektierenden und das andere Mal auf den objektivierenden Verstand hinwies. Diese Uebereinstimmung ist, wie wir anderswo hervorhoben, eine ganz formelle, dem Wortlaute nach, nicht dem Sinne nach. Wenn man die Unterscheidung bei Kant mit der bei Schopenhauer als zusammenfallend betrachtet, so begeht man nach unserer Ansicht den Fehler der quaternio terminorum: man vergisst dabei was Verstand bei Kant heisst und was bei Schopenhauer. Bei Kant bedeutet der Verstand soviel als Denken, bei Schopenhauer ist er dagegen das Vermögen, anschauliche Objekte zu erkennen. Der Grenzstrich ist, wie man sieht, bei Kant zwischen Anschauung und Denken gezogen, während er bei Schopenhauer zwischen Empfindung und Anschaunug ist. Die Kritik, die Schopenhauer in diesem Punkt an Kant ausübt, halten wir von dem Standpunkt der totalen Diversität der anschaulichen und abstrakten Erkenntnis, der wir uns anschliessen, für zutreffend. Dadurch hat sich unserer Meinung nach Schopenhauer ein Verdienst erworben, indem er die Unklarheit, die bei Kant über diesen Punkt herrscht, beseitigt.

[2] J. Volkelt und Ed. v. Hartmann haben besonders die transzendentale Bedeutung der Kausalität betont. Vergl. Volkelt, „Kants Erkenntnistheorie", 1879, S. 184 ff. Ed. v. Hartmann, „Ding an sich und seine Beschaffenheit", S. 35 ff. Ferner Horn, R., „Der Kausalitätsbegriff in der Philos. etc.", Seite 26.

zogenwerden der Empfindung auf Etwas ausser uns; es ist aber unklar, was Kant unter dem Wort „Etwas“ versteht. Dasselbe lässt eine zweifache Deutung zu: man kann unter Etwas, worauf die Empfindungen bezogen werden, entweder das von Kant eingeführte „Ding an sich“ verstehen — dann verlässt man den Boden der Erfahrung und macht sich dadurch eines transzendenten Gebrauches der Kausalitätskategorie[1] schuldig — oder aber man versteht darunter den vermöge des objektivierenden Denkens (Kant sagt transzendentalen) hinzugedachten — besser gesagt erzeugten — Gegenstand. Eben dieser zweiten Ausdeutungsweise ist Schopenhauer nachgegangen und hat den Gedankengang Kants nach dieser Richtung modifiziert und weiter ausgeführt. Der Widerspruch, den er bei Kant fand, bestand, wie erinnerlich, darin, dass dieser einerseits den Gegenstand schon bei der Wahrnehmung entstehen liess, mithin einen Kausalzusammenhang vor jeder möglichen Erfahrung annahm; anderseits sollte aber das transzendentale Denken durch seine Kategorien, resp. die Kausalitätskategorie erst den Gegenstand erzeugen. Schopenhauer erscheint die Sache einfacher als Kant: Es gibt auf der einen Seite Empfindungen, die uns die Sinne liefern und auf der andern Seite objektive Anschauungen, die ein Erzeugnis unseres schöpferischen Intellekts, bezw. des Kausalitätsgesetzes sind. Damit hat also Schopenhauer auch das zweite Raumargument Kants korrigiert.[2]

Zu den Hauptvertretern der sog. Theorie der unbewussten Schlüsse gehört auch Schopenhauer.[3] Nach ihm ist der kausale Schluss von der Wirkung auf die Ursache, d. i. das Bindeglied zwischen der Empfindung in uns und ihrem adäquaten Objekt ausser uns, ein intuitiver, unbewusster Schluss. Es ist ein Verdienst Schopenhauers, dass er den unbewussten Kausalschluss bei dem Objekti-

---

[1] Auf diesen Widerspruch bei Kant hat zuerst G. E. Schulze in seinem „Aenesidemus“, S. 261 ff. 273 (1792) hingewiesen, vor ihm Fr. H. Jacobi.

[2] Vergl. Vaihinger, „Comm.“, II. Bd., S. 164,

[3] Diese Theorie der unbewussten Schlüsse ist nicht zum ersten Mal von Schopenhauer aufgestellt worden. (Nach Riehl „Philos. Kritizismus“, II. Bd. 2. Teil, S. 55 schon bei Alhazen; nach Liebmann, „Obj. Anblick“, S. 113, bei Campanella und Hobbes). Dieselben finden wir sporadisch vertreten bei Descartes. Siehe s. „Betracht. ü. d. Grundl. d. Philos.“, II. Edit., S. 44. D. Hume (vergl. Ueber den Verstand, ed. Lipps, S. 537) und Kant (vergl. Kr. d. r. V., S. 315, S. 186, Proleg. § 30, S. 94). Vergl. hierbei E. Zeller, „Vortr. in Abhdlg.“ III. Samml., S. 225—279. E. v. Hartmann, „Philos. d. Unbewusst.“, 10. Aufl., S. 18 ff. Laas, „Analog. d. Erfahr.“, S. 287, Anm. 72. E. v. Hartmann, „D. Ding a. s. u. s. Beschaffenheit“, S. 68.

vationsprozess ausdrücklich hervorgehoben und betont hat. Sein bei weitem wichtigstes Verdienst ist es aber, dass er auf Grund seines Prinzips der Intellektualität eine eigenartige Theorie des Sehens entwickelt. Dieser müssen wir im Vorbeigehen einige Betrachtungen widmen. Schopenhauer nahm bekanntlich zur Erklärung des Zustandekommens der Anschauung zwei Faktoren an; der erstere, der sensuale Faktor, ist durch die Sinnesempfindungen, und der zweite, der intellektuelle Faktor, durch unseren Verstand samt seinem Kausalgesetze gegeben. Die grosse Kluft, die zwischen diesen beiden Faktoren besteht, zu zeigen, sowie auch die Art und Weise, wie der letztere aus dem ersteren die extramentale Welt aufbaut, ist die Aufgabe, die Schopenhauer sich im 21. Kapitel seiner Abhandlung über den Satz vom Grunde stellt. Die objektive Anschauung verdankt ihre Entstehung hauptsächlich zwei Sinnen, dem Gesichtssinn und Tastsinn. Diese nennt Schopenhauer daher objektive Sinne, im Gegensatz zu dem Gehörs-, Geruchs- und Geschmackssinn, die nach ihm subjektiv sind. Wie können nun beim Sehen die subjektiven Affektionen durch den Intellekt in objektive Anschauungen umgewandelt werden? Dieses Problem, welches wir früher als das erkenntnistheoretische Hauptproblem bezeichneten, erhält hier eine ganz andere Wendung, eine psychologisch-physiologische. Dasselbe teilt sich naturgemäss in folgende Spezialprobleme: 1. Wie ist die Tatsache zu erklären, dass wir die Gegenstände ausser uns aufrecht sehen, trotz ihrer umgekehrten Gestalt auf der Netzhaut? (Das Problem des Aufrechtsehens); 2. Wie geht es zu, dass wir statt zwei Objekte entsprechend den zwei Netzhautbildern, bloss ein Objekt sehen? (Das Problem des binokulären Einfachsehens) und 3. Wie können wir die Gegenstände in der Entfernung (Tiefe, perspektivisch) sehen, da doch unsere Netzhautbilder flächenhaft sind (Das Problem der dritten Dimension).

Die Lösung dieser drei Probleme fällt Schopenhauer nach allem bis jetzt ausgeführten nicht schwer. Sie dienen ihm jetzt als Beleg für seine idealistische These, dass unser Verstand spontan und schöpferisch resp. die Anschauung nicht in der Sinnesempfindung gegeben ist. Demnach hat die Theorie des Sehens für ihn mehr eine transzendental-philosophische, als eine psychologische Bedeutung.[1]

Die Funktionen, die unser Verstand unbewusst an den sinnlichen Daten vollzieht, sind gemäss der vorhin aufgestellten Anordnung

[1] Siehe Liebmann, „Analys. d. Wirkl.“, S. 145.

folgende: Der Verstand macht es, vermöge des ihm immanenten Kausalgesetzes möglich: erstens, dass wir die Objekte trotz ihrer umgekehrten Gestalt in der Retina, aufrecht sehen. Die Strahlen, die von dem sichtbaren Objekt ausgehen, durchschneiden sie in der Oeffnung der Pupille und bilden sich sodann in der Retina verkehrt ab. An diese, durch die Irritierung der Sehnerven hervorgerufenen Empfindungen[1] tritt sofort der Verstand heran und bezieht dieselbe mit Hülfe des Kausalgesetzes auf die Objekte. Diese Dislozierung der Empfindungen in den Raum geht so vor sich, dass die Lichtstrahlen des umgekehrten Bildes von der Retina aus wieder zurückverfolgt werden und infolge dessen das Bild aufrecht erscheint. Zweitens macht der Verstand, dass wir das zweimal Empfundene einmal sehen. Beim Fixieren eines Objektes bringen wir unsere Augen in solche Stellung, dass die Bilder nur auf das Zentrum der Netzhaut fallen und somit einen optischen Winkel bilden an dem Punkt, wo sich die beiden konvergierenden Augenaxen schneiden. Die

---

[1] König, in seiner oft von uns erwähnten Abhandlung „Entw. d. K.-Problems", Bd. II, S. 55 unterwirft die Schopenhauersche Lehre von der Intellektualität der Anschauung einer beachtenswerten Kritik. Den Haupteinwand, den er dagegen macht, ist kurz folgender: Der intellektualistischen Theorie der Wahrnehmung Schopenhauers ist nach ihm kein erkenntnistheoretischer Wert beizumessen, weil sie nicht erklären kann, wie ein „Wirken der Dinge untereinander, ein objektives Geschehen ausser uns" stattfindet. Die ganze Theorie der Genesis der Anschauung Schopenhauers samt seinem Beweise für die Apriorität der Kausalität läuft nach ihm auf einen circulus vitiosus hinaus, der darin besteht, dass Schopenhauer, um das Zustandekommen der Objekte im Raum zu erklären, ad hoc eine Realität der Aussenwelt von vornherein annimmt. Dieser kritische Einwand Königs ist unseres Erachtens kaum zutreffend: er ist vielmehr auf eine falsche Interpretation der Wahrnehmungstheorie Schopenhauers, resp. der falschen Auslegung des Begriffes der Empfindung bei Schopenhauer zurückzuführen. König meint, dass Schopenhauer nicht berechtigt ist, von einer Konstruktion der Aussenwelt durch den Intellekt zu reden, da er ja die Objekte als „beharrlich existierend und aufeinander wirkend" denkt: d. h. er lässt den Substanz- und Kausalbegriff ausserhalb des Subjekts also transzendent gelten und danach erst will er beweisen, wie die alleinige apriorische Form der Kausalität die ganze erfahrbare Welt erzeugt. Er hätte, nach König, in diesem Falle Recht von einer Rekonstruktion der Dinge in der Aussenwelt zu sprechen, was die Annahme einer Mitwirkung gewisser rationeller Elemente nicht schlechtweg ausschliesst, nicht aber von der Konstruktion der Aussenwelt an dem Leitfaden des Verstandes. Diese Auslegungsweise der Schopenhauerschen Wahrnehmungstheorie drückt unseres Wissens nicht den wahren Sachverhalt aus. König fasst den

beiden Netzhautpunkte stellen symetrische entsprechende oder gleichnamige Stellen dar. Sobald der Verstand, der hinter allen Affektionen lauert, diese geometrische Korrespondenz der beiden Netzhautbilder bemerkt, führt er sie kausal auf, indem er die ihnen korrespondierenden Ursachen auf ein Objekt im Raume bezieht und so den Gegenstand statt doppelt nur einfach sieht. Drittens fügt der Verstand unbewusster Weise die dritte Dimension hinzu. Die flächenhaften Retinabilder werden durch das Kausalgesetz in plastische umgewandelt. Durch diesen Hinzutritt der dritten Dimension ist zugleich die Entfernung der Objekte untereinander gegeben. Beim Sehen sind uns die Richtungs (Projektions-) linien, in denen die Objekte liegen, gegeben, nicht aber ihre Entfernung: sie wird erst durch den Intellekt hinzugefügt.[1]

Das bis jetzt von uns entwickelte Prinzip der Intellektualität der Anschauung ist für Schopenhauer insofern von grosser Bedeutung, als er nur in ihm den einzig möglichen Beweis für die Apriorität

---

sensualen Faktor bei Schopenhauer als transzendent auf. Würde man diese Auslegungsweise Königs akzeptieren, so wäre der von ihm gerügte Widerspruch da und es liesse sich derselbe nicht hinwegdisputieren. Tatsächlich verhält es sich aber bei Schopenhauer anders. Die Empfindung ist nach ihm nicht transzendent sondern immanent: sie ist ihm ein „subjektiver Vorgang innerhalb des Organismus", d. h. ihr haftet von Hause aus nichts Objektives an. Die objektiv-räumliche Bezeichnung, oder, um den treffenden Ausdruck Volkels zu gebrauchen, „der Schein der Transsubjektivität" kommt erst zustande durch die bewusste Betätigung der Kausalgesetze (vergl. d. Aufs. v. Volkelt „Beiträge zur Analysis des Bewusstseins" i. d. Zeitschrift f. Phil. und phil. Kritik, Bd. 112, S. 225; „Erfahrung und Denken", S. 94 ff, 1. Aufl.). Hieranschliessend sei auf einen Berührungspunkt von eminenter Wichtigkeit zwischen Kant und Schopenhauer hingewiesen. Sowohl Kant als Schopenhauer stehen auf dem Standpunkt des formalen (transzendentalen) Idealismus. Beide Denker vindizieren übereinstimmend dem intellektuellen Faktor (der Form) einen höhern Dignitäts- oder Objektivitätsgrad: es ist die Form, die das chaotische Durcheinander von Affektionen ordnet; sie kann demnach nie in der Empfindung enthalten sein. Siehe Krit. d. r. V., S. 243, Schs. Satz v. Grd., § 21.

[1] Diese in kurzen Zügen entwickelte Theorie des Sehens ist in der Folgezeit von H. Helmholz (vergl. „d. neuern Fortschritte in der Theorie des Sehens", „Physiol. Optik"), Nagel, Zöllner u. a. m. verfochten und weiter ausgebildet worden. Unter andern hat auch O. Liebmann in seinem Werke „Ueber den objektiven Anblick" diese Theorie vertreten und konsequent durchgeführt. Auf die von Helmholz angeregte Kontroverse zwischen der empirischen und nativistischen Theorie des Sehens können wir hier nicht eingehen. Wir begnügen uns, auf die hauptsächlichsten Vertreter und ihre

des Kausalgesetzes erblickte. Kant ging, wie wir sahen, in seiner Gewissenhaftigkeit so weit, dass er sich nicht bloss mit der allgemeinern Begründung der Apriorität der Kategorien in seiner transzendentalen Deduktion begnügte, sondern speziell für die Kausalitätskategorie, ebenso wie für die beiden andern Kategorien der Relation einen besondern Beweis erbrachte, den wir früher in extenso behandelt haben. Schopenhauer verwirft in § 23 seines „Satzes vom Grunde“ diese tiefsinnige Beweisführung Kants. Seine diesbezüglichen Einwendungen lassen sich in folgende Punkte zusammenfassen:[1] 1. Die Beispiele des Hauses und des Schiffes die Kant heranzieht, um die Notwendigkeit eines Unterschiedes zwischen der subjektiven völlig unbestimmten Wahrnehmungsreihe einerseits, und der gesetzmässig bestimmten, jeder Willkür entzogenen Zeitfolge im Objekt andrerseits, darzutun, findet Schopenhauer unzutreffend. Diese Unterscheidung ist nach ihm unbegründet, denn in beiden Fällen haben wir es mit Begebenheiten zu tun, die als solche stets Veränderungen realer Objekte darstellen, die wir eben objektiv erkennen. Von einer subjektiven und objektiven Succession kann demnach keine Rede sein. Der einzige Unterschied der zwischen diesen beiden Begebenheiten besteht, ist der, dass im ersten Falle — beim Betrachten des Hauses — die Veränderung von dem eigenen Leibe des Beobachters, und namentlich von einem Teil desselben, und zwar von dem Auge ausgeht, während im zweiten Falle — beim Schiffe — sowohl das Auge des Beobachters, als auch das betrachtete Objekt in einer Veränderung begriffen sind. Der Schluss Kants von der Willkür der Apprehension der Teile des Hauses auf ihre Nichtobjektivität ist nach Schopenhauer falsch, weil dies, ebenso wie das Fahren des Schiffes, eine Begebenheit ist. Dort wie hier haben wir es immer mit Veränderungen realer Objekte zu tun, im ersten Falle bewegt sich unser Auge vom Giebel bis zum Grunde oder vom Grunde bis zum Giebel oder von links nach rechts etc., was alles Begebenheiten

Schriften hinzuweisen. Helmholz „Physiolog. Optik“, § 28, S. 594 ff, S. 606 ff. A. Lange, „Gesch. d. Materialis.“, II. Bd., S. 409 ff. Liebmann, „Anal. d. Wirkl.“, S. 199 ff. K. Fischer, „Gesch. d. neu. Philos.“, Bd. IX, S. 189 ff. Die Beziehungen Helmholzs speziell zu Kant erörtert eingehend Goldschmid in seinem Buche „Kant und Helmholz“. Vergl. hierzu Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung“, S. 236.

[1] Eine beachtenswerte Kritik der Kantschen Beweisführung vom Standpunkt der Biologie liefert O. Bütschli in dem Artikel „Kants Lehre von der Kausalität“, Annalen der Naturphilosophie IV. Bd., 3. Heft, S. 309 ff.

sind, genau so wie ihm zweiten Falle die Bewegung des Schiffes eine Begebenheit ist. Schopenhauer bemerkt hierzu: „Es ist gar kein Unterschied, ob ich an einer Reihe Soldaten vorbeigehe oder diese an mir; beides sind Begebenheiten. Fixiere ich vom Ufer aus den Blick auf ein nahe vorbeifahrendes Schiff, so wird es mir bald scheinen, dass das Ufer mit mir sich bewege und das Schiff still stehe: hierbei bin ich nun zwar in der Ursache der relativen Ortsveränderung irre, da ich die Bewegung einem falschen Objekte zuschreibe, aber die reale Succession der relativen Stellungen meines Leibes zum Schiffe erkenne ich dennoch objektiv und richtig (S. v. G., S. 103—104). Das Moment der Willkür der Apprehension, worauf die Argumentation Kants sich stützt, ist nach Schopenhauer hier von keiner ausschlaggebenden Bedeutung. Wie die Reihenfolge der Wahrnehmungen bei der Apprehension der Teile des Hauses beliebig umkehrbar ist, so lässt sich auch ebenso die Succession der Veränderungen des stromabwärtsfahrenden Schiffes umkehren, „sobald der Betrachter ebensowohl die Kraft hätte, das Schiff stromaufwärts zu ziehen, wie die, sein Auge in einer der ersten entgegengesetzten Richtung zu bewegen". Kant hat nach Schopenhauer gar nicht die Tatsache berücksichtigt, dass unser Leib ein Objekt unter Objekten ist. (Wie wir früher sahen, hat Kant diesen Punkt gar nicht berührt und wir betrachten es als ein Verdienst Schopenhauers, dass er das Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt klar gelegt hat). Die Aufeinanderfolge der Eindrücke der andern Objekte auf unsern Leib ist eine unmittelbare, objektiv-empirische, nicht aber eine subjektiv-willkürliche, die dann, wie Kant irrig meinte, durch die Regel der Kausalität objektiv fixiert wird. Hiermit erweist sich die Unterscheidung zwischen subjektiver und Zeitfolge, die den nervus probandi der ganzen Argumentation Kants bildet, als nicht stichhaltig.[1]

2. Ein anderes Bedenken Schopenhauers, welches sich dem ersten unmittelbar anschliesst, bezieht sich auf das Kriterium der Objektivität

[1] Cohen in seiner „Theorie der Erfahrung", S. 456 will beweisen, dass Schopenhauer die ganze Beweisführung Kants missverstanden hat. Er tut das durch die Hinzuziehung der dritten Analogie Kants, die Schopenhauer vollständig ausser Acht gelassen hat. Unserer Meinung nach ist die Kritik, die Schopenhauer in dieser Hinsicht an Kant ausübt, ganz berechtigt. Nicht die dritte Analogie ist es, die hier als Ergänzung hinzukommen muss, sondern die erste, wie wir später sehen werden.

(was zugleich Apriorität bedeutet) der Kausalität. oder mit Anwendung von Kants eigenen Worten, auf das Problem des Folgens und Erfolgens. Kant hat behauptet, dass wir nur vermöge des Kausalgesetzes eine subjektiv-unbestimmte in eine objektiv-bestimmte Folge umwandeln können. Zwei Veränderungen, die aufeinanderfolgen, werden dann als objektiv erkannt, wenn wir vermöge des Kausalgesetzes die eine als Antecedens, die andere, darauffolgende, als Konsequenz auffassen. Die unmittelbare Folgerung von dieser Behauptung Kants ist, dass er das Aufeinanderfolgen der Erscheinungen nur als ein Auseinanderfolgen anerkannt wissen will. Das post hoc muss stets ein propter hoc sein. Dieser Behauptung Kants tritt Schopenhauer aufs entschiedenste entgegen. Nach ihm können die Erscheinungen successiv aufeinanderfolgen ohne auseinander zuerfolgen, d. h. nicht jede Succession braucht kausal gedeutet zu werden. Dadurch wird nach ihm das Kausalgesetz keineswegs umgestossen, dasselbe gilt trotzdem. Kant ist nach Schopenhauer zu weit gegangen, indem er alles Folgen nur für ein Erfolgen ausgibt. Schopenhauer führt eine Reihe negativer Instanzen gegen diese Behauptung Kants an. (Vergl. hierzu E. v. Hartmann, „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit“, S. 56 ff.). *α.* Kant kann nach ihm auf keinen Fall erklären, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauch als Zufall, oder was Aristoteles als *συμβεβηκός* bezeichnet.[1] Zufällig[2] nennt man, was nach Kant ein Nonsens wäre, eine Succession von Begebenheiten, die in keinem Kausalnexus untereinander stehen. Wenn

[1] Siehe Arist. „Topik“ I. 5, 102 b. 6, ferner Metaphys. V. 102. 5 a. 14.

[2] A. Lange, in seiner „Gesch. d. Mat.“, Bd. II, S. 47, nennt witzig diejenigen, die alles dem Zufalle zuschreiben, „privilegierte Dummköpfe“. Offenbar will er dadurch nicht Kant verteidigen und das Wort „Zufall“ aus dem Sprachgebrauch eliminieren. Dies ist viel mehr als eine Persiflage derjenigen aufzufassen, die aus Unwissenheit und Unkenntnis hinter jeder Erscheinung ein dämonisches Wesen erblicken, „dessen Tücke für alle seine Missgeschicke den genügenden Grund enthält.“ Zu akzeptieren ist hier die Unterscheidung Liebmanns („Analys. d. Wirkl.“, S. 188 ff) zwischen Zufall im absoluten und relativen Sinn. Wenn man es im ersten Sinne nimmt, so muss konsequenterweise jedes gesetzmässige Auftreten der Ereignisse, resp. jede kausale Erklärung derselben bestritten werden, wie das bei den Sensualisten und den Mystikern der Fall ist; im zweiten Sinne genommen, entspricht es dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und bedeutet ein Zusammentreffen zweier von einander weit entfernter Kausalreihen. Wenn Schopenhauer hier von dem Zufall spricht, so hat er die letzte Bedeutung, den relativen Zufall vor Auge.

beispielsweise beim Hinausgehen ein Ziegelstein vom Dache herunterfällt und mich trifft, so sage ich und die andern, dass dieses Ereignis ein Zufall gewesen ist. Niemanden würde es einfallen, den Fall des Ziegelsteines mit meinem Hinausgehen in kausale Verbindung zu setzen, trotz der Succession, die zwischen ihnen besteht; es sind das von einander getrennte toto genere verschiedene Kausalreihen, die in demselben Zeitpunkt aufeinander gestossen sind. *b*. Ebenso verhält es sich bei der Succession und Apprehension der Töne einer Melodie. Kant würde in das grösste Paradoxon verfallen, wenn er die objektive Aufeinanderfolge der Töne hier durch das Kausalgesetz entstehen liesse. Hier haben wir wiederum ein Folgen (Succession), nicht aber ein Erfolgen (kausale Deutung). *c*. Aufs schlagendste wird die Hypothese Kants durch das letzte Beispiel, die Succession von Tag und Nacht widerlegt. Diese hatte man von jeher als objektiv erkannt, ohne dieselben kausaliter aufzufassen. Die richtige Ursache dieses Phänomens kannte man bis auf Copernicus nicht, erst dieser hat sie ermittelt. Hiermit erweist sich zugleich die Hypothese Humes als unzulänglich. Obwohl die Folge von Tag und Nacht so oft sich wiederholt, so wird dadurch doch niemand veranlasst dieselbe kausal aufzufassen. Hume bildet nach Schopenhauer ein Analogon Kants. Dieser erklärte das propter hoc für ein post hoc, das Erfolgen für ein Folgen. Kant fällt dagegen, in dem Bestreben, Hume zu widerlegen, in das entgegengesetzte Extrem und meint, dass nur das propter hoc es ist, welches das post hoc bestimmt, und es kein anderes Folgen gebe, als das Erfolgen.

3. Mit diesem letzteren Fehler läuft bei Kant ein anderer mit unter, den er an Leibniz getadelt hat, nämlich, dass er „die Formen der Sinnlichkeit intellektuierte“. Nach Kant erhält eine Erscheinung ihren Objektivitätswert nur durch die Denkfunktion der Kausalität, andererseits behauptet er aber sonderbarerweise — im Widerspruche mit sich selbst — dass das empirische Kriterium der kausalen Relation die blosse Sinnlichkeit sei. Es ist hier nicht einzusehen, warum dann die Objektivität der Succession aus der Kausalität entspringen sollte.[1] Das richtige Verhältnis ist nach Schopenhauer folgendes: Das Korrelat der kausalen Erkenntnis oder des Erfolgens ist der Verstand; nur er kann die Erscheinungen kausal auffassen.

---

[1] Laas sucht in seiner „Analogie d. Erfahr.“, S. 193 den Fehler Kants dadurch zu entfernen, dass er die betreffende Stelle transzendental-idealistisch deutet.

das adäquate Vermögen des Folgens dagegen ist die Sinnlichkeit; (diesen Ausdruck behält Schopenhauer bei, trotzdem er denselben nicht für geeignet hält) nur durch sie können wir die Succession erfassen. Daraus folgt mit logischer Notwendigkeit, dass sowohl die Succession der Erscheinungen in der Zeit, als auch die Koexistenz der Dinge im Raume empirisch erkennbar ist. Der vierte kritische Einwurf, der gleichsam eine Paraphrase der obengenannten bildet, betrifft die falsche Fassung des Begriffes der Wirklichkeit. Kant glaubt, dass eine Erscheinung nur dann eine objektive Realität beanspruchen dürfte, wenn sie sich als Glied eines gesetzmässigen Zusammenhanges erweist, oder, mit Kant zu reden, die gesetzmässige d. i. kausale Folge ist die Bedingung der Erfahrung. Wirklich sein heisst nach ihm soviel als gesetzmässig ableitbar sein. Eine Erscheinung darf nach Kannt dann „wirklich" genannt werden, wenn sie sich auf einen kausalen Zusammenhang zurückführen lässt. Erläutern wir das an dem folgenden Beispiel, welches man hierzu oft herangezogen hat. Angenommen ich sitze in meinem Zimmer und nehme plötzlich eine Palme vor mir wahr. Da ich geistig gesund bin, weiss ich ganz genau, dass das eine trügerische Wahrnehmung ist, die durch Ueberanstrengung oder durch irgend eine andere Ursache in mir hervorgerufen worden ist. Woran erkenne ich nun, dass die Palme, die ich halluziniere, nicht wirklich ist, d. h. dass ihr kein reales Objekt korrespondiert? Kant oder ein Kantianer würde darauf folgende Antwort geben: Dass du die halluzinierte Palme nicht für wirklich hälst, verdankst du allein dem Kausalgesetze; du weist, dass in deinem Zimmer keine Palme wächst, da ihr die nötigen Existenzbedingungen vollständig fehlen, mithin lässt sie sich nicht als ein Glied einer Kausalkette einordnen ergo die Palme ist eine subjektive Erscheinung.[1] Wie man aus diesem Paradigma ersieht, geht die Absicht Kants dahin, zu beweisen, dass die Wirklichkeit einer Succession nur von ihrer kausalen Notwendigkeit abhängig ist. Gerade das Umgekehrte trifft nach Schopenhauer zu: Die Succession der Veränderungen realer Objekte ist von vorneherein empirisch, mithin auch wirklich. Notwendig ist eine Succession zweier oder mehrerer Zustände nur dann, wenn unser Verstand ver-

[1] Diese Frage behandelt sehr eingehend Schopenhauer. Vergl. „W. a. W. u. V.", I. Bd., S. 49 ff. Vergl. die interessanten Ausführungen Lasswitzs in seinem Buche „Wirklichkeiten", S. 362 ff. Auch Busse, L., „Philosophie und Erkenntnistheorie", S. 21 ff.

mittelst des Kausalgesetzes jeder Begebenheit eine bestimmte Stelle anweist. Eben diese Notwendigkeit der Succession deutet darauf hin, dass das Gesetz der Kausalität kein Empeirem, sondern ein apriorisches, vor jeder Erfahrung gegebenes Prinzip ist. Schopenhauer beruft sich ferner bei seiner Begründung der Apriorität des Kausalgesetzes auf die Apodiktität mit der sich uns das Kausalgesetz aufdrängt. Aehnlich wie Kant meint er, dass das Kausalgesetz ein absolut notwendiges, a priori feststehendes Prinzip sei, demnach einen höhern Dignitätsgrad besitzt, als das Naturgesetz. Dasselbe unterscheidet sich von dem letzteren dadurch, dass es sich nicht wegdenken lässt, daher denknotwendig ist, während das Naturgesetz, als eine durch Induktion gewonnene Regel die Denkmöglichkeit seines Nichtbestehens sehr wohl zulässt. Um hierzu sein eigenes Beispiel anzuführen: Wir können uns z. B. denken, dass das Gesetz der Gravitation einmal aufhörte zu wirken, nicht aber, dass dieses ohne Ursache geschähe" (S. v. G. S. 106).

Nachdem wir die Theorie der Kausalität bei Kant und Schopenhauer in grossen Zügen entwickelt haben, wollen wir unsere eigene Stellung zu dem Problem darlegen. Bevor wir aber dazu schreiten, wollen wir den Standpunkt Schopenhauers einer immanenten Kritik unterwerfen und die etwaigen Korrekturen und Ergänzungen, die derselbe zulässt, in Erwägung ziehen. Der erste Irrtum, der der ganzen Philosophie resp. Erkenntnistheorie Schopenhauers anhaftet, ist ihre sog. materialistische Tendenz. Schopenhauer, der sich zu dem idealistischen und phänomenalistischen Standpunkt Kants bekennt, huldigt andrerseits dem vulgären Materialismus. Es gibt in der Geschichte der Philosophie keinen andern Philosoph, der die Unzulänglichkeit des Materialismus so treffend dargelegt hat, wie Schopenhauer. Wie lässt sich dieser seltsame Widerspruch bei Schopenhauer erklären? Schon der Satz von der Korrelativität von Subjekt und Objekt scheint ebenso den Materialismus, wie den extremen Subjektivismus, etwa den Fichtes, auszuschliessen. Schopenhauer selbst bemerkt, dass diese beiden Richtungen ein circulus vitiosus begehen, indem sie den Satz vom Grunde auf das Verhältnis vom Subjekt und Objekt anwenden. Während der subjektive Idealismus den zureichenden Grund aller Erscheinungen in das Subjekt verlegt, sucht dagegen der Materialismus alles von dem Objekt abzuleiten, indem er das Subjekt ignoriert resp. dasselbe für eine Modifikation der Materie erklärt. Eben diesen Zirkel, den Schopenhauer an beiden

philosophischen Anschauungen rügt, hat er selbst begangen. Was den subjektiven Idealismus anbetrifft, so schlägt er sich hier in seiner Kritik mit seinen eigenen Waffen: er selbst supponierte, wie Fichte, dem Selbstbewusstsein ein transzendentales Sein, das er den Willen nannte und worin er den Schlüssel für die Erkenntnis des Dinges an sich zu finden glaubte. Aber auch den Fehler des Materialismus hat Schopenhauer mitbegangen. Am krassesten tritt das in seiner Erkenntnistheorie zu Tage. Nach ihm ist der Intellekt identisch mit dem Gehirn, die Erkenntnisformen mit den Gehirnfunktionen. Der Intellekt verdankt seine Existenz dem blinden Willen; da der Intellekt die ganze Welt zustande bringt, so ist dieselbe ein „Gehirnphänomen". Daraus folgt, dass die appriorischen Funktionen zweimal vorhanden sind; das erste Mal, bevor das Gehirn da war, um es zu ermöglichen, und das zweite Mal mit dem Entstehen desselben, um die objektive Welt gleichsam post festum hervorzubringen. Der Zirkel ist hier ja ersichtlich! Wir verzichten darauf, die Irrtümer und die Fehler, die der Philosophie Schopenhauers anhaften, aufzudecken; dieselben sind von vielen nachgewiesen und kritisiert worden, besonders von K. Fischer und J. Volkelt, auf deren Schriften wir gelegentlich verweisen. Vielmehr liegt uns bei dem Hinweis auf das hauptsächlichste Gebrechen der Erkenntnistheorie Schopenhauers daran, die Frage anzuknüpfen, ob sich dasselbe nicht beseitigen, resp. durch andere Elemente ergänzen lässt, oder um die Frage näher zu präzisieren, ob die materialistische Tendenz der Erkenntnistheorie Schopenhauers, dessen Grundprinzipien wir im grossen und ganzen als richtig anerkannt haben, eliminiert werden kann, ohne dass dadurch seinen Grundanschauungen Abbruch geschieht? Diese Frage ist in bejahendem Sinne zu beantworten. In diesem Falle ist der Schlachtruf des Neukantianismus „Zurück auf Kant", den O. Liebmann zuerst geprägt hat, durchaus berechtigt. Die hier nötige Ergänzung finden wir in einem Rekurs auf Kants Formulierung der Aufgabe seiner Transzendentalphilosophie: Kant, der Kritiker ging nicht wie seine Vorgänger von gewissen vorgefassten Meinungen über das Wesen der Dinge aus, sondern der Ausgangspunkt seiner Betrachtungen bildete das Bewusstsein, diese nicht weiter zerlegbare Urtatsache kat exochen. Seine immanenten Schranken festzustellen, d. h. die metakosmischen Bedingungen, die der Wissenschaft zu Grunde liegen, zu eruieren, war, wie wir wissen, die Aufgabe seiner Transzendentalphilosophie, bezw. Erkenntnistheorie. Dies

war seine kopernikanische Leistung, das Bahnbrechende und das Epochemachende an seinem Kritizismus.[1] Die Erkenntnistheorie, resp. die Wahrnehmungstheorie Schopenhauers bedarf nach einer andern Seite hin einer Ergänzung. Wie wir uns erinnern, nimmt Schopenhauer keine besondere Kategorie der Substanzialität an. Die alleingebietende Kategorie in der Welt der Erscheinungen ist nach ihm die Kausalität, deren der Raum und Zeit zu Dienste stehen. Der Substanzkategorie spricht er nur einen abgeleiteten Wert zu; sie ist ihm ein Korrollarium der Kausalität, wie er z. B. auch das Gesetz der Trägheit für ein solches hält. Er indentifiziert sie bald mit der letzteren, bald mit der Materie. Substanz und Materie hält er für Synonima. (W. a. W. u. V. I. 41 ff.) Andererseits behauptet er, „die Materie sei durch und durch Kausalität; ihr Wesen sei das Wirken“. „Das Sein der Objekte besteht in ihrem Wirken.“ (W. a. W. u. V. I. § 4 S. 9, II. S. 48 ff.) Daraus geht hervor, dass die Substanzialität oder Sempiternität der Materie, wie er sie noch anders nennt, identisch ist mit der Kausalität. Diese Ansicht Schopenhauers ist völlig falsch und ungereimt. Es ist gar nicht abzusehen, wie die Substanz, die toto genere von der Kausalität verschieden ist, aus derselben folgen soll. Aus der kausalen Auffassung einer Reihe von Erscheinungen folgt nicht eo ipso, dass diese realiter vorhanden, d. i. mit einem materiellen Substrat ausgestattet sei. Die Behauptung Schopenhauers, dass das Sein der Objekte in ihrem Wirken besteht, muss als falsch und widerspruchsvoll verworfen werden. Statt dessen bleibt der Satz der Scholastiker „Operari sequitur esse“ in seiner vollen Geltung.[2] Weiter wäre es entschieden konsequenter, wenn man, wie Liebmann es tut, die Substanzialität neben der Kausalität als eine selbständige Kategorie auffasst: Die erstere ist der letzteren nicht subordiniert, wie Schopenhauer meint, sondern vielmehr koordiniert und besitzt denselben Dignitätsgrad wie jene.[3]

---

[1] Vergl. O. Liebmann, „D. Geist d. transc. Phil.“, S. 3 ff. „Ged. u. Tats.“, I. Bd. Vorr. VIII., „Anal. d. Wirkl.“, S. 222. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie ist, wie man daraus sieht, wesentl. verschied. v. d. Psychologie. Während die erstere mit dem aprior. Prinz. u. i. Geltungsbereich zu tun hat, legt d. letzt. a. d. psychogenetische Entstehung d. Hauptgewicht. Siehe Liebmann „Klimax d. Ther.“, S. 73. Sehr treffend vergl. er daselbst d. Aufg. e. Erkenntnistheoretikers m. d. Operation e. Chirurgen. Aehnl. Cohen „Kants Theor. d. Erfahr.“, S. 70 ff, 200 ff.

[2] Siehe Liebmann „Kant u. d. Epig.“, S. 181 ff.

[3] Vergl. Liebmann, „Ueber d. obj. Anblick“, S. 115 ff.

Mit dieser Betrachtung wäre unsere Aufgabe, die wir uns anfangs stellten, als erledigt anzusehen. Die Theorie der Kausalität bei Kant und Schopenhauer, sowie ihre wichtigeren, erkenntnistheoretischen Prinzipien kennen wir in ihren Grundzügen. Die gemeinsame Basis, worauf die beiden Denker stehen, haben wir akzeptiert und weiter auszuführen gesucht. Es heisst jetzt, die letzten Konsequenzen daraus zu ziehen. Wie wir ausführten, sind Kausalität und Substanzialität, Raum und Zeit Bewusstseinselemente; sie repräsentieren den intellektuellen Faktor unserer Anschauung. Diesem gegenüber steht der sensuale Faktor, der a posteriori die Bausteine zum Aufbau des Weltbildes liefert. Beide Faktoren sind aber zugleich immanente Faktoren: sowohl der intellektuelle, als der sensuale Faktor sind integrierende Bestandteile des Bewusstseins, obwohl ihr Erkenntniswert graduell verschieden ist. Der intellektuelle Faktor steht über dem sensualen, er ist diesem gegenüber souverän. Diese Souveränität offenbart sich darin, dass der intellektuelle Faktor das Aggregat von Empfindungen, die uns der sensuale Faktor zuführt, in gesetzmässige Beziehungen setzt, woraus dann der Kosmos der Erscheinungen entsteht. Demnach erscheint das ganze Universum als ein Produkt unserer metakosmischen oder Intelligenzgesetze. Diese sind die obersten Prinzipien, die überhaupt jeder Wissenschaft zu Grunde liegen und sie ermöglichen. Ausser diesen Gesetzen haben wir auch Naturgesetze. Wie verhalten sich diese zu jenen? Das haben wir bereits an einer früheren Stelle antizipiert. Wir haben dort gesagt, dass die Naturgesetze den metakosmischen subordiniert sind. Wenn wir mit Liebmann den Inbegriff der Gesetze, in uns als eine „Logik der Gedanken“ dagegen dieselbe ausser uns realisiert als „Logik der Tatsachen“ bezeichnen, so ergibt sich daraus folgende bedeutungsvolle Wahrheit: Es besteht eine Korrespondenz zwischen der Logik der Gedanken und der Logik der Tatsachen, die sich dadurch kund gibt, dass die Natur gezwungen ist, dasjenige geschehen zu lassen, was der Verstand des Subjektes durch richtige Schlüsse aus richtigen Prämissen erschlossen hat.[1] Die Logik der Tatsachen beruht auf der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, welches besagt, dass an jedem Zeitpunkt stets aus gleichen Ursachen mit realer Notwendigkeit die gleichen Wirkungen hervorgehen. Nun entsteht aber hier wieder die Frage: Wie ist es mit der Allgemeingültigkeit und Begreiflichkeit des Kausalgesetzes bestellt? Welchen

[1] Siehe Liebmann „Grd. d. krit. Metaphys.“, S. 139.

Dignitätsgrad kann es beanspruchen? Diese kritische Frage müssen wir jetzt zum Schluss eingehend erörtern. Der Kritizismus Kants ging darauf hinaus, zu beweisen, dass das Kausalgesetz ein synthetisches Prinzip a priori ist, welches allein eine Erfahrung, resp. eine mögliche Erfahrung konstituiert. Das Kausalgesetz also tritt bei Kant mit dem Anspruch auf, apodiktisch gewiss zu sein und für alle Erfahrung zu gelten. Besitzt das Kausalprinzip den Dignitätsgrad, welchen Kant ihm zuschreibt? Kann dasselbe ein allgemeingültiges und notwendiges Prinzip a priori im Sinne Kants sein? Diese Fragen müssen wir verneinen. Kant behauptet zu viel, wenn er sagt, dass die Erfahrung bezw. die mögliche Erfahrung, ohne die Kausalität nicht zustande kommt. Die Schopenhauer'sche Kritik ist, wie wir sahen, ganz berechtigt. Kant hätte Recht gehabt, wenn er seine Behauptung dahin eingeschränkt hätte, dass die Naturwissenschaft ohne die Annahme der strengen Allgemeingültigkeit der Kausalität nicht möglich wäre, nicht aber die Erfahrung schlechthin. Das Kausalgesetz kann also nicht ein synthetischer Grundsatz von apodiktischer Gewissheit sein, wie Kant ihn fasst. Bei Schopenhauer fanden wir eine ähnliche Begründung der Kausalität wo er sich auf die Apodiktizität und das Nichthinwegdenkenkönnen des Kausalgesetzes beruft. Er legte dem Kausalgesetze geradezu eine axiomatische Bedeutung bei. Das halten wir von vorneherein für verfehlt. Das Kausalgesetz darf auf keinen Fall als Axiom aufgefasst werden, denn ein Axiom schliesst immer sein kontradiktorisches Gegenteil aus, während bei einem kausalen Urteil das kontradiktorische Gegenteil sehr wohl denkbar ist. Jeder kann sich sehr wohl einen regellosen Zufall, ein ursachloses Geschehen denken: es gibt ja noch heute Tausende von Menschen, darunter auch Philosophen, die an Wunder glauben, d. h. eine Durchbrechung der Kausalkette für möglich halten. Selbst Kant, sowie Hume waren, wie wir wissen, der Ansicht, dass das Kausalgesetz nicht die Gewissheit etwa eines logischen Denkgesetzes oder eines mathematischen Axioms besitzt. Das Kausalgesetz ist also kein Axiom. Ebensowenig ist es aber kein Empeirem, das sich, wie manche moderne Philosophen meinen, induktiv aus der Fülle der Beobachtungen ableiten lässt. Prüfen wir auch diese Ansicht auf ihre Richtigkeit hin. Kant erkannte, wie wir schon sahen, von vorneherein eine Deduktion der Kausalität aus der Erfahrung nicht an. Sein Hauptargument dagegen war, dass sämtliche auf empirischem Wege entstandenen Urteile und Regeln nur den Charakter der

komparativen Allgemeinheit, nicht aber den Charakter der strengen absoluten Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die für jede Wissenschaft die Grundlagen abgeben, besitzen. Die Positivisten, vor allem J. S. Mill (J. S. Mill „System d. ind. Logik“ übers. v. Gomperz. 2. Aufl. Kap. III. Vergl. d. Krit. Liebmanns i. s. „Klimax d. Theor.“ S. 96—113, wo er den Nachweis führt, dass die Positivisten eine Art von dogmatischer Metaphysik treiben) schlagen den eben von Kant bekämpften Weg ein. Mill meint, dass das Kausalgesetz induktiv durch Generalisation aus der Erfahrung entsteht.[1] Eine Konsequenz daraus ist seine weitere Behauptung, dass es sehr wohl möglich sei, dass die Erfahrung uns Fälle aufweise, wo das Kausalgesetz aufhört zu gelten. Hier verfährt Mill ganz konsequent und das macht ihm als Positivisten alle Ehre. Andrerseits steht die Ansicht Mills auf gleichem Boden wie etwa der Mystizismus Swedenborgs. Beide glauben, dass sehr wohl ein Zustand eintreten könne, der keine Naturnotwendigkeit aufweist, d. h. die Naturgesetzlichkeit würde durchbrochen, oder um das Kind hier beim rechten Namen zu nennen, beide sind Wundergläubige. Wunder und Zufall gehören nicht in das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern sind als hypostasierte fromme Wünsche dem Bereiche des Glaubens zuzuweisen.[2] Dass das Kant'sche Argument gegen die Empiristen noch zu Recht besteht, leuchtet aus folgender Betrachtung ein. Die allgemeinen Regeln, die wir aus der Erfahrung gewinnen, beruhen auf Induktionsschlüssen; dabei fassen wir nur eine begrenzte Zahl von Beobachtungsfällen ins Auge, durch deren Generalisation wir zu einer allgemeinen Regel gelangen. Alle auf solchem Wege entstandenen Regeln können keinen Anspruch auf strenge Allgemeingültigkeit erheben; eine einzige negative Instanz wäre hier im Stande die ganze Regel umzustossen.[3] Die positiven Instanzen können uns also nicht berechtigen, solch einer Regel ausnahmslose Geltung für alle Erfahrung zuzusprechen. Hiermit wird auch die Ansicht Kants, dass die Kausalität für alle Erfahrung schlechthin gilt, eo ipso ad absurdum geführt. Die universelle Erfahrung ist uns verschlossen, wir kennen nur ein Bruchstück davon. An der Tatsache der räumlichen und zeitlichen Be-

---

[1] Das Verhältnis J. S. Mills zu Kant erläutert sehr eingehend König in seiner „Entw. d. K.-Probl.“, Bd. II, S. 230 ff. wo er die Ansicht Mills einer Kritik unterwirft.

[2] Vgl. Horn, R. „D. Kausalitätsbegr. i. d. Phil. u. i. Strafr.“, S. 15.

[3] Siehe Stein, L. „D. Sinn des Daseins“, S. 119 u. 128.

grenztheit unserer Erfahrung scheitert also sowohl das induktive, als auch das Kant'sche Verfahren.[1] Aus all diesen Erörterungen scheint hervorzugehen, dass Hume schliesslich doch Recht gehabt hat. Das Kausalgesetz erwies sich weder als ein Axiom, noch als Empeirem. Werden wir aber dadurch nicht dem Skeptizismus in die Arme geworfen? Können wir nicht vielleicht eine sichere Durchfahrt zwischen der Scylla des Emperismus und der Charybdis des extremen Apriorismus finden? Die Antwort auf diese Frage muss nach allen bisherigen Erörterungen bejahend ausfallen. Den dritten möglichen Weg finden wir, wie sich aus unserer Untersuchung ergibt, auf Kant'schen Grundlagen stehend, teilweise bei Schopenhauer, Sigwart und Liebmann. Die beiden letzteren fassen, wie wir bereits andeuteten, das Kausalgesetz als ein Intelligenzgesetz auf, dessen Funktion ist, die fragmentarischen, a posteriori gegebenen Wahrnehmungen zu gesetzmässigen Erscheinungen zu stempeln. Daher bezeichnet Liebmann das Kausalgesetz sehr treffend als eine Interpolationsmaxime unserer Erfahrungswissenschaft.[2] Das Kausalgesetz ist zugleich eine Hypothese. Sie unterscheidet sich von andern Hypothesen dadurch, dass sie einen höhern Erkenntniswert insofern beansprucht, als dieselbe stets durch die Ueberfülle der positiven Instanzen und die gänzliche Abwesenheit negativer Instanzen bestätigt wird. Diese Hypothese ist berechtigt und für die wissenschaftliche Forschung geradezu unentbehrlich. Ihre Existenzberechtigung lässt sich durch folgende Betrachtung ad contradictoriam nachweisen. Angenommen die entgegengesetzte Annahme wäre richtig, nämlich dass das Kausalprinzip in rerum natura keine Geltung besässe und die Erscheinungen bald in dieser Reihenfolge und Kombination, bald in jener aufträten, so würde in diesem Falle von einer wissenschaftlichen Welterklärung gar keine Rede sein. Würde beispielsweise die Erscheinung A in einem Zeitpunkt im Raume bald den Effekt B in anderem Zeitpunkt und Ort den Effekt C zur Folge haben, oder was dasselbe besagt, wiese uns das Geschehene keine konstante Gesetzmässigkeit auf, so wäre unser Streben, das Sein zu begreifen, einfach ein Nonsens. In diesem Sinne kann man dem Kausalgesetz eine relative Apriorität zu erkennen, nicht eine absolute, wie Kant es tut. Daraus folgt, dass das Kausalgesetz die

[1] Vgl. Liebmann, „Krit. Metaphis.", S. 136.

[2] Vgl. Liebmann, „Klimax d. Theor.". S. 85 ff. ferner Liebmanns „Krit. Metaphys.", S. 136 ff.

stillschweigende Grundvoraussetzung jeder wissenschaftlichen Forschung ist. Jede Wissenschaft trachtet darnach, Gesetze aufzufinden, d. h. gewisse Wirkungen auf bestimmte Ursachen zurückzuführen. Hiermit erweist sich das Kausalgesetz zugleich als ein Postulat.[1]

---

[1] Im Anschlusse des Kausalitätsproblems ist in der gegenwärtigen Philosophie ein heftiger Streit entbrannt, der sich auf die Methode der Geistes-Wissenschaft, resp. die Geschichte bezieht. Die Streitfrage lässt sich dahin formulieren: Ist die Geschichte eine Gesetzeswissenschaft im Sinne der Naturwissenschaft oder nicht?, anders ausgedrückt: Ist die Aufgabe der Geschichte die ihr zugewiesene Sphäre der Erscheinungen kausal zu deuten oder soll neben der kausalen Interpretation auch die teleologische Betrachtungsweise hinzutreten? Hier stehen sich zwei Parteistandpunkte gegenüber; der Naturalismus (biologische, mechanisch-kausale Auffassung) und der Kritizismus (teleologisch-kausale Auffassung). Die erstere Richtung perhorresziert den Dualismus, der die letztere statuieren will zwischen kausaler (naturwissenschaftlicher) und teleologischer (historischer) Tendenz und meint, dass, wenn die Geschichte keine Gesetzeswissenschaft ist, so höre sie auf, überhaupt Wissenschaft zu sein. Die kritisch-teleologische Richtung tritt dieser Behauptung entgegen. Nach ihrer Ansicht ist und muss die Geschichtswissenschaft neben dem kausalen Prinzip auch das teleologische Moment mit heranziehen. Zu den Hauptvertretern der ersten Richtung gehören: die Theoretiker des Marxismus, an deren Spitze steht Max Adler, „D. Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft“ (Aus Marxstudien), Wien 1904 und K. Lamprecht „Ueber geschichtliche Auffassung und geschichtliche Methode“. Zu der zweiten Richtung gehören: Stammler, R. „Wissenschaft und Recht“; Rickert, „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“; Windelband, „Die Rektoratsrede“, 1894, „Ueber Geschichte und Naturwissenschaft“, „Präludien“, 2. Aufl. Wir können unmöglich auf alle Einzelheiten und Finessen dieser Kontroverse eingehen. Zu der Frage sei folgendes bemerkt: Das Kausalitätsprinzip als solches ist für die Geisteswissenschaften unentbehrlich. Allein innerhalb derselben ist seine Geltungssphäre beschränkt. Nicht alle Handlungen des Menschen lassen sich restlos auf die mechanische Kausalität reduzieren. Ist das Kausalprinzip für die Naturwissenschaft, mit Kant zu reden, ein konstitutives Prinzip, so kann dasselbe im Gebiet der Geisteswissenschaft nicht dieselbe Bedeutung besitzen. Hier muss vielmehr die andere Form der kausalen Betrachtung hinzutreten, nämlich die teleologische, die kausale Verbindung von Zweck und Mittel. Allein mit dem teleologischen Prinzip darf man nicht zu weit gehen und alles nur unter dem Gesichtspunkt der Zweckkategorie betrachten, wie es etwa bei Aristoteles und Leibniz der Fall ist. Auch das teleologische Prinzip hat seine Grenzen; es tritt nur da ein, wo die mechanische Kausalität sich nicht mehr durchführen lässt. Es ist im Sinne Kants kein Erkenntnisprinzip, sondern nur ein regulatives Prinzip, eine heuristische Maxime. (Kant, „Kritik der Urteilskraft“, § 54). Aus alledem folgt, dass die Kausalität in der Geistes-

Als solches drückt es eine Forderung aus, die unser Verstand an das Gegebene behufs Erkenntnis desselben stellt. Jede Wissenschaft postuliert ex tacito das Kausalgesetz, oder mit Liebmann zu reden, sie nimmt an, dass der subjektiven Logik der Gedanken eine Logik der Tatsachen korrespondiert.[1]

Die Logik der Tatsachen, die Ordnung die im Universum herrscht, schliesst, wie wir sahen, von vorneherein ein regelloses Geschehen, einen absoluten Zufall aus. Hier drängt sich eine weitere Frage auf, die noch ihrer Beantwortung harrt und diese Frage lautet: Warum herrscht eine Weltordnung, warum nicht eine Anarchie? Hat die Logik der Tatsachen einen Grund oder ist sie grundlos? Diese Frage ist eine transzendente und als solche gehört sie in das Gebiet der Metaphysik. Wenn man sie beantworten will, so muss man vorher die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft näher erörtern.

Greifen wir wieder auf Kant zurück.

Er schränkte, wie wir wissen, die Geltung der Kausalität auf das immanente Gebiet der Erscheinungen ein. Sie hat nach ihm einen immanenten, aber keinen transzendenten Gebrauch. Kant hat aber selbst, wie Jacobi, Aenesidemus-Schulze, S. Maimon und andere Kantforscher bewiesen haben, gegen dieses Verbot verstossen, indem er die Kategorie der Kausalität jenseits der Erfahrung auf die Dinge an sich anwendete.[2] Kant hat also damit den Kausalschluss trans-

---

wissenschaft (nach Rickert „Kulturwissenschaft", nach Windelband „Ereigniswissenschaft") nicht eine mechanische ist, wie in der Naturwissenschaft, sondern eine immanent-teleologische. „Die Kausalität in der Geisteswissenschaft ist", wie sich Stein treffend ausdrückt, „der terminus aquo, die Teleologie der terminus ad quem." Stein, L., „An der Wende des Jahrhunderts", S. 49 ff. „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie", S. 50 und 55 ff, 2. Aufl., 1903. „Der Sinn des Daseins", S. 54 und 411 ff. Vergl. ferner Sigwart „Logik", S. 225, II. Bd. Wundt, W. „Logik", I. Bd., S. 577 u. 584. Derselbe Meinungsgegensatz tritt uns auf dem Gebiet der Soziologie entgegen. Der naturalistischen Geschichtswissenschaft entspricht hier die mechanische Staatsauffassung, der teleologischen — die organische Staatsauffassung. Näheres darüber siehe den Artikel „Mechanische und organische Staatsauffassung" in Steins „Soziale Optimismus." S. 180 ff.

[1] Was für die Kausalität gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch für die Substanzialität. Siehe Liebmann, „Krit. Metaphys.", S. 124—27.

[2] Siehe Vaihinger „Kants Kr. d. r. V." I. 83 ff. 33 ff. Kant hat in seiner Prolegomena (wo er bekanntlich gegen Garve polemisierte) alle Versuche bekämpft, die darauf hinausliefen, seinen Kritizismus mit dem Berklyschen

zendent gebraucht, mithin eine Metaphysik angenommen. Die Stelle, wo Kant bewussterweise Metaphysik treibt, ist die transzendentale Dialektik. Hier definiert er die Vernunft im engern Sinne als das Vermögen von dem Gegebenen, Bedingten auf die Totalität seiner Bedingungen zurückzuschliessen, woraus dann nach ihm die sog. transzendentalen Ideen (Vernunftbegriffe) entstehen. Diese Ideen sind notwendig und unvermeidlich, obwohl sie transzendental sind. Kant sagt wörtlich hierüber: Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenzen aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der den transzendentalen Ideen adäquat wäre (Kr. d. r. W. S. 283). Ferner sagt er in seiner Preisschrift „die Fortschritte der Metaphysik": „Es würde also in Absicht auf diesen Gebrauch der Vernunft niemals auf eine Mataphysik als abgesonderte Wissenschaft gesonnen werden, wenn die Vernunft hierzu nicht ein höheres Interesse bei sich gefunden hätte, wozu die Aufsuchung und systematische Verbindung aller Elementarbegriffe und Grundsätze, die a priori unserer Erkenntnis der Erfahrung zu Grunde liegen, nur die Zurüstung war . . . . . .

Genug: Kant hat wirklich die Metaphysik als Wissenschaft für möglich gehalten. Nach ihm ist das metaphysische Bedürfnis das Streben nach Vollendung und Einheit, in der menschlichen Natur begründet. Kant redet von zweierlei Arten der Metaphysik, von einer im guten und einer im schlechten Sinne. Die erstere ist die Metaphysik, die Kant eben für möglich hält und zu begründen suchte, die letztere dagegen erklärt er für falsch und verfehlt. Jene ist, um uns hier der Bezeichnung Liebmanns zu bedienen, eine kritische,

---

Idealismus zu identifizieren. Kant war sich dessen bewusst, dass, wenn die Lehre von dem Ding an sich von seiner Theorie der Erfahrung gestrichen wird, so würde sie konsequenterweise zu Skeptizismus und Illusionismus führen. Sogar bei Fichte, den man mit Recht einen Zuendedenker Kants nennt, blieb ein kleiner Rest von dem Kantschen Ding an sich, nämlich den rätselhaften „Anstoss". Siehe darüber bei Ed. v. Hartmann, „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit", vgl. ferner „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie", 1899, S. 57 ff. „Grundlegung des transzendentalen Realismus", S. 28 ff.

diese eine dogmatische Metaphysik.[1] Der Unterschied dieser beiden Arten der Metaphysik ist ein wesentlich methodologischer. Während die erstere darauf hinausgeht, alle Erkenntnis aus der Vernunft abzuleiten und die Wirklichkeit in Begriffe aufzulösen, ohne sich dabei die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis vorzulegen, so schlägt dagegen die letztere gerade den entgegengesetzten Weg ein; sie untersucht zuerst die Grenzen und Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens und erst dann stellt sie hypothetisch-transzendente Erörterungen über das Jenseits Gelegene an. Sie verfährt hier gemäss dem Spruche Göthes:

„Willst du ins Unendliche schreiten,
„Geh' nur im Endlichen nach allen Seiten!"

Die drei transzendenten Ideen sind keine konstitutiven Prinzipien, sondern nur regulative, wie ein solches beispielsweise das Prinzip der teleologischen Naturerklärung ist. (Kant, „Kritik der Urteilskraft" S. 24.)

Demnach gestaltet sich das Verhältnis der Erkenntnistheorie (oder Transzendentalphilosophie) zur Metaphysik bei Kant ganz anders, als bei den dogmatischen Philosophen, resp. Rationalisten. Die Metaphysik ist nicht mehr eine Fundamentaldisziplin, die innerhalb eines Lehrgebäudes den ersten Platz einnimmt, sondern sie ist durch und durch von der Erkenntnistheorie abhängig; erst nach Abschluss und Vollendung der letzteren tritt sie als ein möglicher Lösungsversuch der letzten Probleme der Erkenntnis hinzu, oder um Kants bildliche Ausdrücke hierzu zu gebrauchen, sie ist ihm keine „Matrone" mehr, sondern nur eine „Geliebte" in die er das Schicksal hat, verliebt zu sein, obgleich er sich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann" (Träume eines Geistersehers etc. S. 61).

Aus dieser Betrachtung geht klar hervor, dass Kant in letzter Linie ein Metaphysiker ist. Er selbst liefert in seiner Preisschrift eine Definition der Metaphysik. Dort definiert er sie „als die Wissenschaft von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Ueber-

---

[1] Vaihinger in s. „Comm.", I., S. 232, will für die beiderlei Arten der Metaphysik die Namen transzendente und immanente Metaphysik einführen. Diese Bezeichnung, obschon sie von Kant herrührt, gibt zu vielen Begriffsverwechslungen und Missverständnissen Anlass. Eine immanente Metaphysik ist unserer Meinung nach ein Unding: Jede Metaphysik ist von vornherein transzendent.

sinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten (Fortschr. d. Met. edit. Hartenstein IV. 520). Von unserem Standpunkt aus können wir diese Definition Kants sehr wohl akzeptieren.[1]

Nachdem wir die Vorfrage, ob und wie eine Metaphysik möglich ist, im Kantischen Sinne entschieden haben, wollen wir an das von uns oben berührte Problem herantreten und die letzten Konsequenzen daraus ziehen. Hat also die Weltgesetzlichkeit einen Grund oder nicht? Diese Frage ist nach allem Ausgeführten in bejahendem Sinne zu beantworten. Die Gesetzlichkeit allen Geschehens weist auf eine einheitliche, jenseits des Bewusstseins gelegene Weltsubstanz als ihren zureichenden Grund hin.[2]

Die einheitliche Weltsubstanz, zu deren Annahme wir die Motive aufgezeigt haben, ist zugleich das letzte Glied, mit welchem unsere Theorie der Wahrnehmung abschliesst. Sie bildet gleichsam den transzendentalen Faktor der Theorie der Genesis der Erfahrung. Von früher sind uns der sensuale und der intellektuelle Faktor bekannt; sie stellten die sog. immanenten Faktoren unserer Erkenntnis dar. Jetzt tritt der transzendente Faktor als wohlbegründet hinzu.

Damit sind wir am Schlusse unserer Untersuchung angelangt. Wir sind weit davon entfernt, zu glauben, das Problem erschöpfend behandelt zu haben. Unsere Untersuchung lief vielmehr darauf hinaus, die Kausalitätstheorie Kants und Schopenhauers in den Grundzügen darzulegen und ihren bleibenden esoterischen Kern scharf hervortreten zu lassen. Wie man sieht, standen wir nicht streng auf dem Boden Kants, sondern wir versuchten ihn in vielen Punkten durch andere Elemente zu ergänzen. Hierbei verfuhren wir eingedenk der Worte eines Denkers der gesagt hat: „Jede zukünftige Philosophie muss, um wahr zu sein, die Feuerprobe des Kantischen Kritizismus bestanden haben, sonst wäre sie ein Anachronismus oder eine ignoratio elenchi“.

---

[1] Bei Kant schiebt sich hier die Ethik ein, die Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft.

[2] Zu demselben Endresultat kommt auch Sigwart in seiner „Logik“, II. Bd., S. 749. Vgl. hierzu Liebmann, „Kr. Met.“, S. 204 ff.

Literatur

Aristoteles — Metaphysik.

" — Topik.

Adler, M. — Die Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft. Wien, 1904.

Busse, L. — Philosophie und Erkenntnistheorie. 1894.

Bütschli, O. — Kants Lehre von der Kausalität i. d. Owald. Annal. d. Naturphil. IV. 3.

Cohen, H. — Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.

" — Kants Begründung der Ethik.

Descartes, R. — Betrachtungen über die Grundlage der Philos. Uebersetzt v. K. Fischer.

Eucken, R. — Grundbegriffe der Gegenwart.

Fischer, K. — Geschichte der neuen Philos. Bd. I, V, VI u. IX. Jubiläumsausgabe.

Goldschmid — Kant und Helmholz.

Hume, D. — Traktat über die menschl. Natur. I. Teil. Herausg. v. Lips.

Hartmann, Ed. v. — Philosophie des Unbewussten. 10. Aufl.

" — Das Ding an sich und seine Beschaffenheit.

" — Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 1889.

" — Grundlegung des transzendentalen Realismus.

Helmholz, H. — Physiologische Optik.

" — Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens.

Hickson, J. W. A. — Die Kausalität in der neuern Philos. u. d. Naturwissenschaft von Hume bis R. Mayer in Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.

Horn, Ric. — Der Kausalitätsbegriff in der Philos. u. i. Strafrecht. 1893.

Kant, Jm. — Kritik der reinen Vernunft. Herausg. v. Kehrbach.

" — Kritik der Urteilskraft.

" — Prolegomena zu einer jeden künft. Metaphys. Herausg. v. Schulz.

" — Fortschritte der Metaphysik. Herausg. v. Hartenstein.

" — Träume eines Geistersehers. Erläut. herausg. v. Kehrbach.

König, E. — Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant. 2 Bde.

Liebmann, O. — Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl. 1901.

" — Der Geist der Transzendentalphilosophie. 1901.

" — Grundriss d. krit. Metaphysik. 1901.

" — Klimax der Theorien. 1884.

" — Ueber den objektiven Anblick. 1869.

" — Kant und Epigonen.

Lange, H.	Geschichte des Materialismus. 2 Bde.
Laas, E.	Kants Analogien der Erfahrung.
Lasswitz, K.	Wirklichkeiten. 2. Aufl.
Lamprecht	Ueber geschichtliche Auffassung und geschichtliche Methode.
Mayer, J. B.	Kants Psychologie.
Mill, J. St.	System der induktiven Logik. 2. Aufl.
Maine de Birau	Oeuvres philos. publiées.
„	Oeuvres inédites publiées par E. Naville. 3 Bde.
Medicus, F.	Kant und Ranke, Kantstudien, Bd. VIII. 1903.
Oncken, A.	Geschichte der Nationalökonomie. I. Bd.
Riehl, A.	Der philos. Kritizismus.
Rickert, H.	Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl.
„	Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbild.
„	Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.
Schopenhauer, A.	Welt als Wilde und Vorstellung. Herausg. v. Griesbach.
„	Der Satz vom zureichenden Grunde.
Schulze, G. E.	Aenesidemus.
Sigwart, Chr.	Logik. 2 Bde. 2. Aufl. 1893.
„	Vorfrage der Ethik. 1886.
Stein, L.	Die soz Frage im Lichte der Philos. 2. Aufl.
„	An der Wende des Jahrhunderts.
„	Der soz. Optimismus.
„	Der Sinn des Daseins.
Stammler, R.	Wirtschaft und Recht.
Scheler, M.	Transzendentale u. psychol. Methode.
Vaihinger, H.	Kommentar z. Krit. d. r. Vernunft. 2 Bde.
Volkelt, J.	Schopenhauer.
„	Erfahrung und Denken.
„	Kants Erkenntnistheorie.
„	Beiträge z. Analys. d. Bewussts. i. d. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit.
Wundt, W.	Logik. 2 Bd.
Windelband, W.	Präludien.
„	Geschichte u. Naturwiss. Rektoratsrede.
Wartenberg, M.	Kants Theorie der Kausalität.
Zeller, E.	Vorträge und Abhandlungen.

